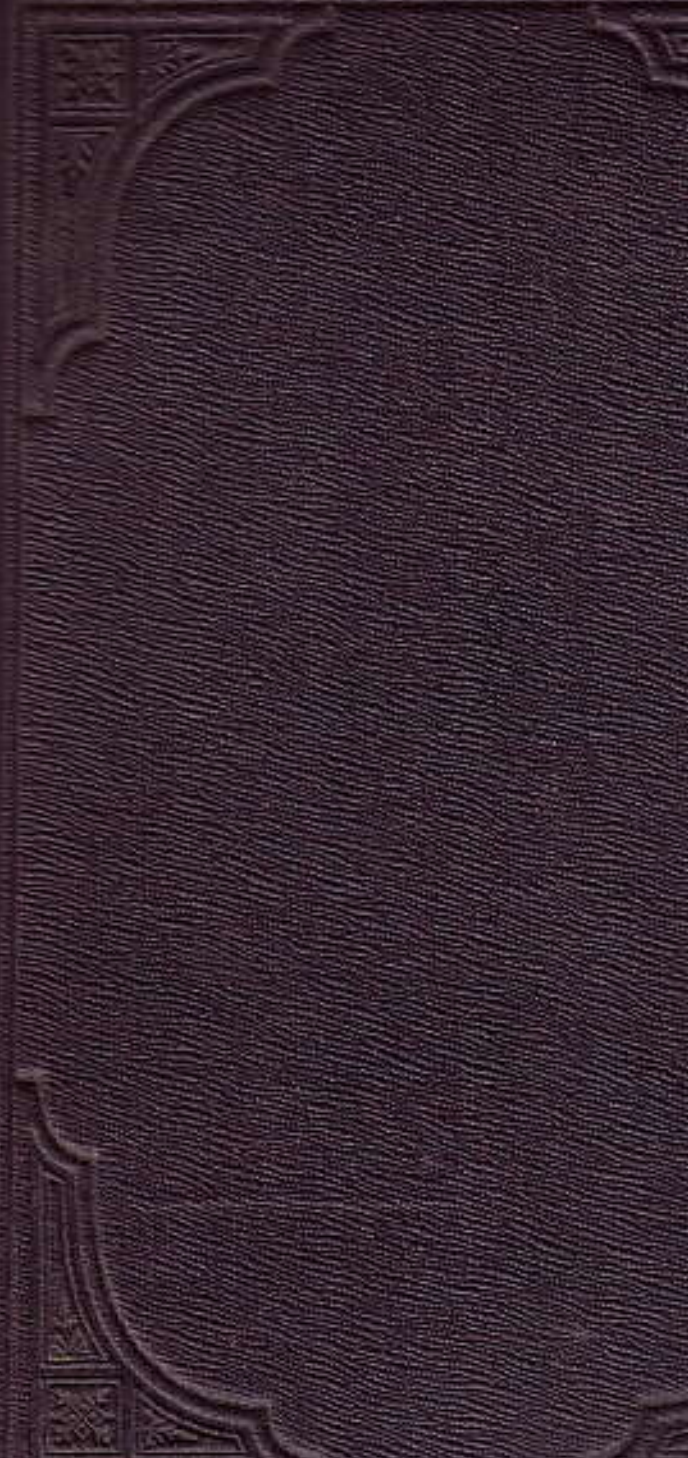
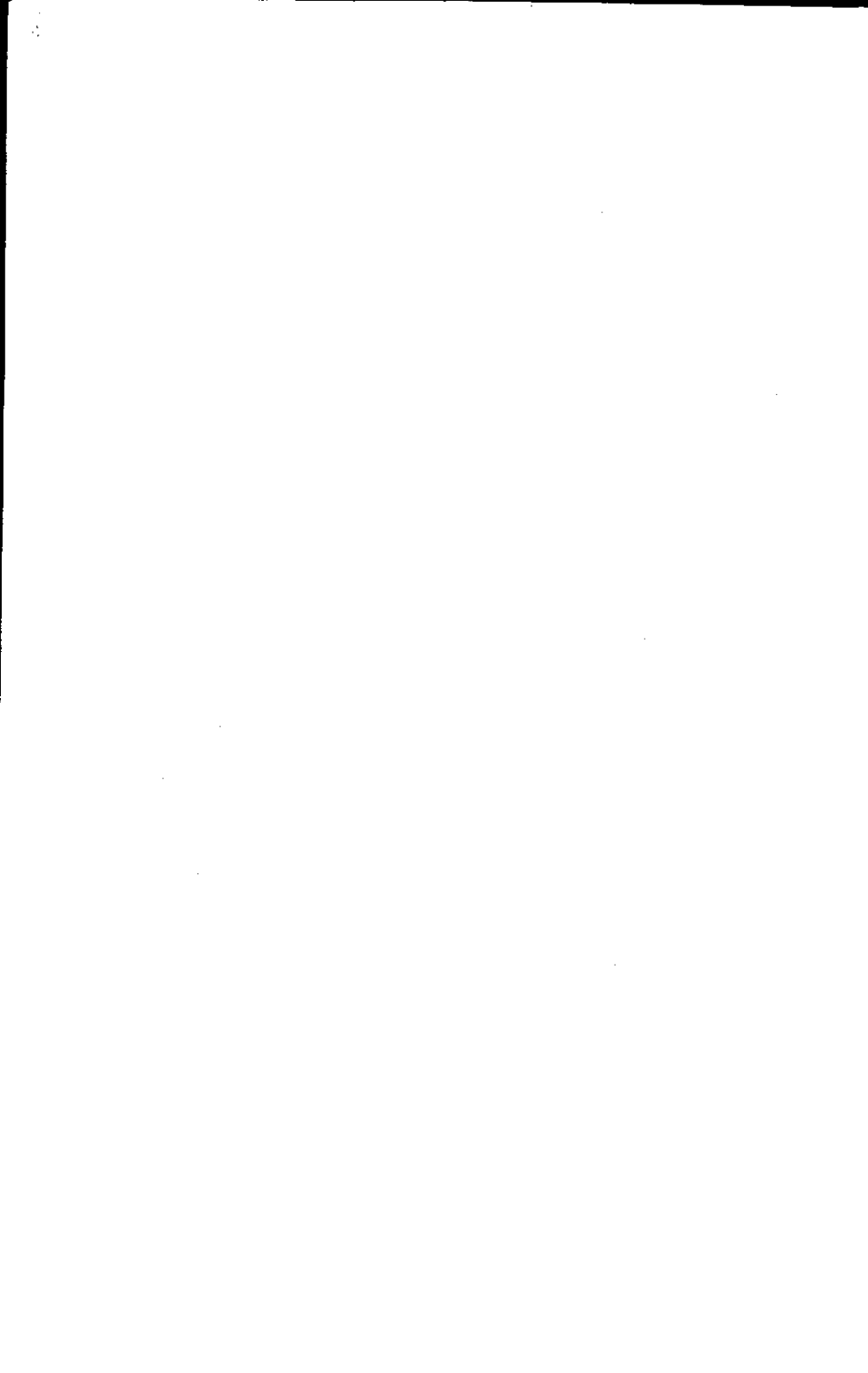




DÖRING.
philosophische
Lehrlehre







NT

~~IV/a/66~~ III/c/23

Berlin 16. 9. 1888

Philosophische Güterlehre.

Untersuchungen

über die

Möglichkeit der Glückseligkeit und die wahre Triebfeder
des sittlichen Handelns.

Von

Dr. A. Döring,

Gymnasialdirektor a. D. und Dozent an der Berliner Universität.

Berlin 1888.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Germann Hefelder.

SW. Schönebergerstraße 26.

Vorrede.

Mit dem Ausdruck „philosophische Güterlehre“ wird zunächst nur der einen bestimmteren Sinn zu verbinden wissen, der sich erinnert, daß eine Lehre vom höchsten Gut als Endzweck und Triebfeder des Handelns einen Bestandteil der Ethik zu bilden pflegt. In der That hat die Güterlehre bis dahin meist in der Abhängigkeit von der Ethik ein ziemlich bescheidenes Dasein geführt.

Eine mehr selbständige Stellung ist ihr erst durch den modernen Pessimismus ermöglicht worden. Indem Schopenhauer die Unmöglichkeit eines Lustüberschusses in jedem Einzelfalle, die Absorbierung jeder entstehenden Lust durch eine bereits vorher wirksame Unlustursache behauptete, entwickelte er die charakteristische Erscheinung einer rein negativen Güterlehre, die zwar nicht an sich und in abstracto, wohl aber infolge der stetigen Mitwirkung unvermeidlicher Unlustursachen thatsächlich und in concreto das Vorhandensein von Gütern uneingeschränkt leugnete.

Nicht ganz so radikal verfährt die negative Güterlehre bei von Hartmann, dem zweiten Hauptvertreter des Pessimismus. Er giebt für manche Einzelfälle in beschränktem Maße die Möglichkeit überschießender Lust, also die Möglichkeit von Gütern, zu, behauptet aber trotzdem für die Gesamtheit des Lebens die ausnahmslose und notwendige Unzulänglichkeit der Lustsumme zur Deckung des gegenüberstehenden Unlustbetrages, also die Unmöglichkeit der Glückseligkeit.

Nicht wegen der Tristigkeit ihrer Argumente, sondern wegen der weitgehenden Konsequenzen und der einen Wendepunkt in der Entwicklung der Philosophie bezeichnenden charakteristischen und symptomatischen Beschaffenheit ihrer Behauptungen liegt in diesen Standpunkten die Aufforderung, die Güterlehre nicht nur als Hilfswissenschaft der Ethik, sondern als selbständige Disziplin in Angriff zu nehmen. Handelt es sich doch angesichts solcher Lehren nicht mehr bloß um eine Triebfeder des Handelns, sondern zunächst um ein Werturteil über die menschliche Schicksalslage, um die Frage, ob das Leben lebenswert sei. Auch die nicht erwiesene, aber von vielen geglaubte und nachgesprochene Behauptung stellt auf einem Gebiete, auf dem es bis dahin an wissenschaftlicher Gewißheit gefehlt hat, an die Wissenschaft die Anforderung, haltbare Resultate zu suchen. Der Pessimismus als Skepticismus des Werturteils ergibt das Bedürfnis einer nicht mehr bloß der Ethik dienenden, sondern selbständig auftretenden Güterlehre, die den durch diesen Skepticismus erschütterten Dogmatismus des Werturteils durch kritisch begründete Werturteile zu ersetzen im stande ist. Mit der Negation aller Güter und der Glückseligkeit ist das Grundproblem für eine ganz neue Phase der Philosophie gestellt, die bestimmt ist, die abgelaufene Periode der christlichen Philosophie abzulösen. Von der befriedigenden Lösung dieses Problems wird es abhängen, ob unsere Gesittung nur noch als eine absterbende, gleich den letzten Jahrhunderten des Altertums, oder als eine lebensvolle und zukunftreiche wird angesehen werden können. (Vergl. Einl. 4. u. Zweiter Teil IV. 12.)

Die heutige Philosophie ist dieser Anforderung, sofern es sich nicht um bloße negative Kritik, sondern um eigene positive Aufstellungen handelt, bisher nur in sehr geringem Maße nachgekommen. In dem Umfange und mit dem Maße kontrollierbarer Begründung, wie in gegenwärtiger Schrift, ist die Güterlehre überhaupt wohl noch niemals unternommen worden. Vom Grundbegriffe des Bedürfnisses aus, auf dem der ganze Bau ruht, wird zunächst nicht nur gegen Schopenhauer die Möglichkeit von Gütern überhaupt gezeigt, sondern auch eine systematische Übersicht über das Gesamtgebiet der Güter ge-

wonnen und sodann auf dieser Grundlage gegen von Hartmann die Möglichkeit der Glückseligkeit nachgewiesen. Bei ermüdender Polemik habe ich mich nicht aufgehalten, sondern einen haltbaren Neubau nach neuem Plane und mit teilweise neuem Gedankenmaterial habe ich versucht.

Bildet nun der positive Gegensatz gegen den Pessimismus nach meiner Überzeugung das nächstliegende und stärkste Interesse an einer wissenschaftlichen Güterlehre, so geht doch auch die Ethik als die ältere und ursprüngliche Interessentin an der Güterlehre bei meinem Versuche nicht leer aus. Jede Güterlehre, die ein einheitliches höchstes Gut aufstellt, ermöglicht damit eine Ethik als einheitliche Theorie einer Lebensführung, die auf Realisirung der Glückseligkeit durch Realisirung dieses höchsten Gutes gerichtet ist, sowie natürlich auch die entsprechende Praxis dieser Lebensführung selbst. Wenn es mir gelungen ist, das wahre höchste Gut nachzuweisen, so ist damit zugleich die wahre Ethik als Theorie der auf die wahre Glückseligkeit gerichteten Lebensführung gegeben. Einen ganz besonderen Wert aber erhält dies Resultat noch dadurch, daß das nachgewiesene höchste Gut als Triebfeder des Handelns zugleich auf ein dem Sittengesetz vollkommen entsprechendes Wollen führt, daß also eine aus diesem Princip abgeleitete Ethik sich nicht nur als Anleitung zur Realisirung der Glückseligkeit, sondern zugleich und in vollständigem Zusammenfallen damit als Theorie wahrhaft sittlichen Handelns gestalten wird.

Es ist also damit zugleich dem Interesse der Gesellschaft an einem rein menschlichen Princip der Moral, das auch dann noch standhält, wenn die dem Dogma entlehnten Triebfedern der Moralität sämtlich weggedacht werden, Befriedigung geboten und vielleicht dem kühnen Worte Fichtes von einem Geschlecht, das alles darf, was es will, weil es nur das Gute will, zur vollen Berechtigung verholten.

Obgleich bei der Lösung dieser doppelten Aufgabe alle metaphysischen und speciell alle theologischen Voraussetzungen ferngehalten worden sind, möchte doch vielleicht auch dem theologisch gerichteten Leser eine Untersuchung Dienste leisten können, die zu zeigen unternimmt, daß auf dem Gebiete der Glückselig-

keits- und Sittlichkeitsfrage mit rein menschlich-natürlichen Voraussetzungen auszukommen ist, also jedenfalls zeigt, wie weit auf beiden Gebieten die rein menschlichen Hilfsmittel reichen.

Bei der Schwierigkeit und Neuheit der Aufgabe werden gewiß im einzelnen sich Ungleichmäßigkeiten der Behandlung, bestreitbare oder ungenügend begründete Punkte herausstellen. Insbesondere mag in der Auffassung solcher tatsächlichen Verhältnisse, die Specialwissenschaften angehören, Beßreites vorkommen. Auch für den Philosophen gilt das Horazische: *Nec scire fas est omnia*. Man kann nicht auf allen Gebieten Fachmann sein, und auf Grund aufgeräffter Notizen den Fachkundigen zu spielen, wie manche Philosophen lieben, thut auch nicht gut. Der Kundige wird leicht beurteilen können, wie weit meine Aufstellungen das Richtige treffen. Ich bitte den Leser, den Blick auf die maßgebenden Hauptgesichtspunkte gerichtet zu halten, die entscheidenden Hauptzüge des Gedankenganges vornehmlich ins Auge zu fassen, das Buch ganz zu lesen und sein Urteil über das einzelne nur durch die Bedeutung für das Ganze bestimmen zu lassen.

Abhandlungen über Lebensgüter und Glückseligkeit sind der Gefahr ausgesetzt, in ein leicht populäres Raisonnement, in Sittenschilderung oder in gefühlselige Ergüsse zu verfallen. Ich hoffe dieser Gefahr nicht unterlegen zu sein. Ich habe allerdings nicht nur den Fachphilosophen im Auge gehabt, sondern nach Gemeinverständlichkeit gestrebt und daher nicht nur die abstruse Abstraktheit und Dunkelheit der Diktion und das Überwuchern einer fremdartigen Terminologie, die der philosophischen Sprache oft nicht mit Unrecht zum Vorwurfe gemacht wird, sowie ein Übermaß von Citaten in fremden Sprachen, sondern auch die in einem Teile unsrer wissenschaftlichen Litteratur überhaupt übliche Zerreißung der Darstellung in Text und Anmerkungen und Beibringung massenhafter litterarischer Nachweise vermieden. Ich habe auch darüber hinaus, soweit dies ohne Beeinträchtigung der wissenschaftlichen Schärfe möglich war, nach Lesbarkeit gestrebt. Ein eigenartiger, vielfach mühsam erarbeiteter Gedankenkreis kann freilich nicht dem ersten besten mundgerecht gemacht werden; meine Arbeit kann nicht darauf

rechnen, dem gleichgültigen, gedankenlosen Leser Unterhaltung und Zeitvertreib zu gewähren oder gar unlautere Neigungen zu figneln. Sie setzt wahres Interesse an den höchsten Fragen voraus, die den Menschen beschäftigen können, nicht die Gleichgültigkeit der Oberflächlichkeit, die von Haus aus ohne Bedürfnis des Aufschlusses ist, noch die der skeptischen Resignation, die sich gewöhnt hat, auf diesen Gebieten mit Pilatus zu fragen: Was ist Wahrheit?

Fachmäßige Vollständigkeit des Details ist nicht erstrebt, sondern nur dasjenige Maß der Ausführung, das sowohl durch das Verständnis des Einzelpunktes an sich, wie durch seine Bedeutung für das Ganze erfordert schien.

Das in einem Anhang behandelte Verhältnis der Güterlehre zur Philosophie betreffend, so habe ich schon vor zehn Jahren in einer kleinen Schrift „Über den Begriff der Philosophie“ (Dortmund 1878) die Ansicht verfochten, daß es gut sei, die Aufgabe der Philosophie von der nebelhaften Unbestimmtheit der Universalität zu befreien, ihr Gebiet in feste Grenzen einzuschließen, ihr ein eigenes, nur ihr zugehöriges Gebiet zuzuweisen und zu diesem Zwecke sie wesentlich als das zu bestimmen, was in gegenwärtiger Schrift als Güterlehre bezeichnet ist. Die wesentliche Übereinstimmung Kants mit dieser Auffassung habe ich später in einem Aufsatze „Über Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie“ (Preussische Jahrbücher LVI, 5) nachgewiesen.

Ich hatte in ersterer Schrift meinen Vorschlag rein formal begründet, ohne mich auf den Standpunkt bestimmter philosophischer Überzeugungen zu stellen; ich wollte eine Form geben, der sich jede Lösung der inhaltlich in Betracht kommenden Fragen sollte bedienen können. Ein Recensent dieser Schrift in den Philosophischen Monatsheften (XV, 1. 2) sprach damals den Wunsch aus, daß einmal von einem bestimmten Standpunkte aus das Verhältnis der Glückseligkeitslehre zu den übrigen Wissenschaften zur Darstellung gebracht werde; erst dann werde sich entscheiden lassen, ob die Theorie der Glückseligkeit sich zur Fundamentaldisciplin der Philosophie eigne.

VIII

Gegenwärtige Schrift entspricht diesem Wunsche. Sie entwickelt zunächst ganz unabhängig von der formal=methodischen Frage nach dem Begriffe der Philosophie den Inhalt der in Betracht kommenden Disciplin selbst und untersucht erst in dem in Rede stehenden Anhange, inwieweit diese Wissenschaft den Anspruch erheben kann, mit der Philosophie identisch gesetzt zu werden. Ja noch mehr, sie stellt, obgleich meine eigene Überzeugung über diesen Punkt sich nicht geändert hat, um nicht des formalen Fanatismus bezichtigt zu werden und gegen liebgewordene Gewohnheiten zu verstoßen, die formale Frage ganz in den Hintergrund und beansprucht vor allem Gehör für den Inhalt, der auf eine positive, mit dem Sittlichkeitsinteresse im vollendetsten Einklange stehende Lösung der Glückseligkeitsfrage hinausläuft.

Möchte denn die den ethischen Fragen zugewandte neueste Wendung des philosophischen Interesses diesem Inhalt zu gute kommen!

Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Octern 1888.

A. Döring.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
1. Der Begriff der Güterlehre	1
2. Das Verhältnis der Güterlehre zu den theoretischen und praktischen Wissenschaften	10
3. Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus des Vernunftteils	23
4. Die Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Güterlehre	29
5. Gang der Untersuchung und vorläufige Andeutung der Resultate.	52

Erster Teil.

Elementare Güterlehre.

I. Die innere Möglichkeit der Güter.

1. Das Zeugnis der Erfahrung	57
2. Das Bedürfnis als innerer Grund der Möglichkeit von Gütern	71
3. Systematische Übersicht der Grundbedürfnisse	77
a. Die Hauptgruppen	77
b. Das Ausdrucksbedürfnis	83
c. Die materialen Bedürfnisse des körperlichen Organismus	90
d. Die formalen oder Funktionsbedürfnisse desselben	102
e. Die materialen Vorstellungsbedürfnisse hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns	106
f. Das Bedürfnis der Selbstschätzung	113
g. Die formalen Bedürfnisse geistlicher Beschäftigung	126
h. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Veränderungsphasen und Entwicklungsstadien unserer Organisation	137
i. Die Bedürfnisse hinsichtlich des Aufhörens unseres Daseins	141
k. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Zustände der übrigen fühlenden Wesen	152

II. Die äußere Möglichkeit der Güter.

	Seite
1. Genauere Abgrenzung der äußeren gegen die innere Möglichkeit	158
2. Das Fehlen einer festen oberen Grenze bei einem Theile der Grundbedürfnisse	159
3. Die notwendige Unlust des Strebens	168
4. Das Maß der unmittelbaren Befriedigung	173
5. Die Wirkungen der primären Unlust im allgemeinen	187
6. Die primären Illusionen	198
7. Das primäre Streben	218
Rückblick auf den ersten Theil	242

Zweiter Theil.

Zusammenfassende Güterlehre oder Glückseligkeitslehre.

Einleitung	245
----------------------	-----

I. Die innere Unmöglichkeit vollkommener Glückseligkeit.

1. Das Maß der mit der Identität des Selbstbewußtseins vereinbaren Veränderungen unsrer Daseinsbedingungen	250
2. Die innere Unmöglichkeit der Unlustlosigkeit auch unter diesen Voraussetzungen	257
3. Die Seligkeit in der Hoffnung als erste Form der Möglichkeit eines Zuüberschusses	261

II. Die bedingte Möglichkeit eines Zuüberschusses auf dem Standpunkte des populären Bewußtseins.

1. Für die Thatfähigkeit eines Zuüberschusses ist das Selbstzeugnis des populären Bewußtseins nicht vorhanden	263
2. Eine exakte Berechnung des Gefühlsbetrages eines Menschenlebens ist unmöglich	276
3. Die bedingte Möglichkeit des Überwiegens der Lust auf diesem Standpunkte als innere	287
4. Die bedingte Möglichkeit des Überwiegens als äußere	294

III. Die bedingte Möglichkeit überwiegender Lust auf den Standpunkten der Überordnung eines Bedürfnisses über die andern.

1. Die Vorteile dieser Standpunkte	302
2. Beispiele für die Möglichkeit überwiegender Lust durch ein höchstes Gut	309

IV. Die absolute Möglichkeit überwiegender Lust durch den Besitz des wahren höchsten Gutes.

1. Übersicht	315
2. Die innere Möglichkeit eines wahren höchsten Gutes	316
3. Die äußere Möglichkeit des wahren höchsten Gutes im allgemeinen	328

	Seite
4. Die Möglichkeit eines Korrektivs für die fehlende obere Grenze des Bedürfnisses	330
5. Die Möglichkeit, das Bedürfnis durch Streben zu befriedigen	334
6. Das Vorhandensein eines Objekts, an dem das Streben ein zunehmendes Maß von Wert erwerben kann	336
7. Das Wertstreben läßt sich alles übrige Streben zur Einheit des Seins unterordnen	343
8. Der objektive Wert kommt allein der Richtung des Strebens zu	360
9. Das Wertstreben kann sich gegen innere Widerstände als beherrschendes durchsetzen	367
10. Die eudämonistische Triebfeder des guten Willens beeinträchtigt den objektiven Wert desselben nicht	383
11. Zeugnisse	392
12. Die Bedeutung des wahren höchsten Gutes für die Grundinteressen des Individuums und der Gesellschaft	403

Anhang.

Das Verhältnis der Güterlehre zur Philosophie.

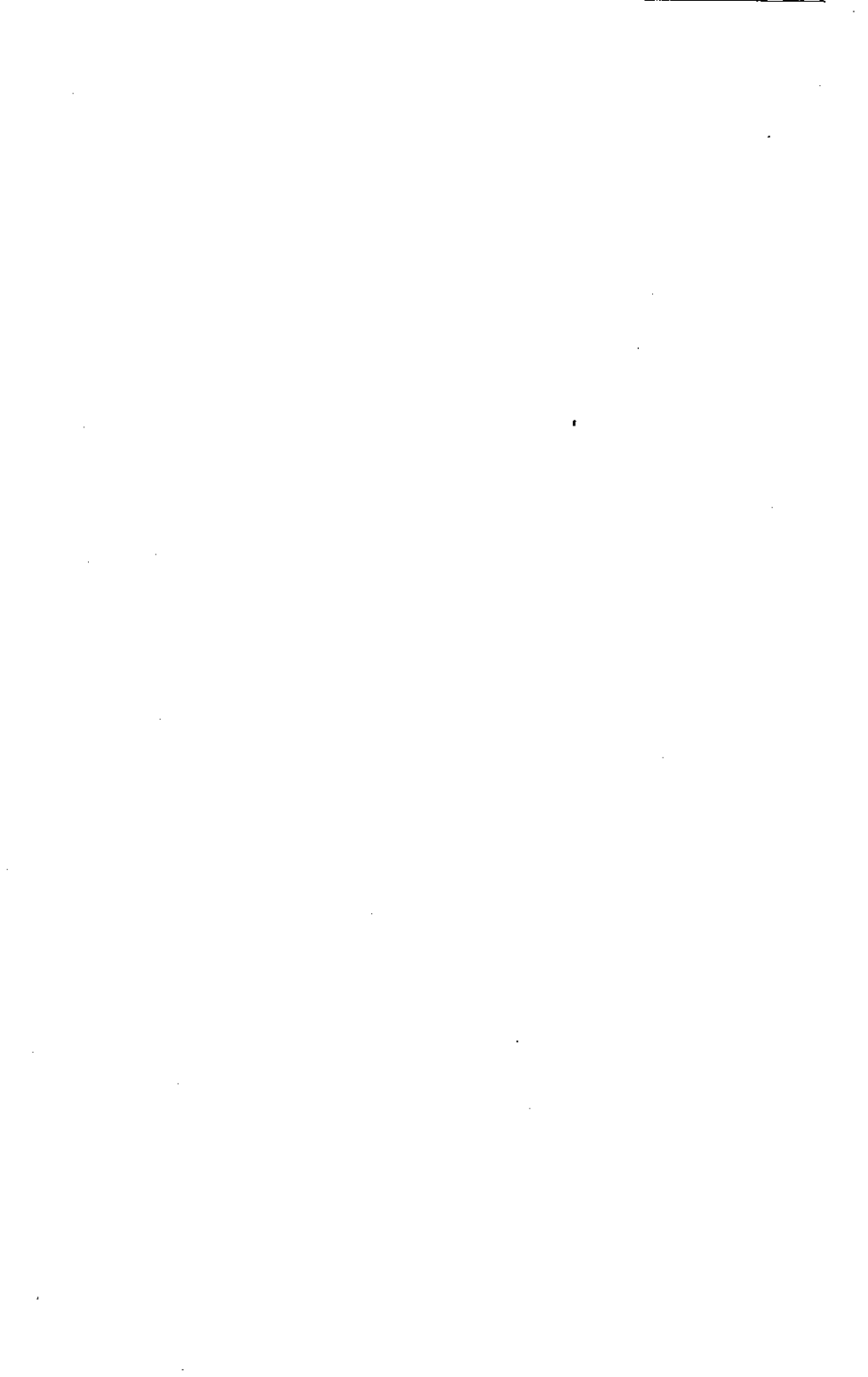
1. Die gegenwärtig herrschende Begriffsbestimmung der Philosophie	420
2. Die Entstehung dieser Auffassung	425
3. Unhaltbarkeit dieser Auffassung und Gründe für die Identifikation der Philosophie mit der Güterlehre	431

Druckfehler.

S. 39 Z. 13 v. o. abgehalten m. h. abgefallen.

Ergänzung und Berichtigung.

S. 395 ist das Citat aus einem Descartes'schen Briefe nach der alten lateinischen Übersetzung (L. 6) stehen geblieben. Die Stelle ist aus einem Briefe der Serie an Elisabeth von der Pfalz über das glückselige Leben aus dem Jahre 1645 und lautet in der französischen Urchrift: Tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. (Cousin IX, S. 225 f.). Der Zusammenhang der Urchrift zeigt, daß Descartes damals noch nicht an Selbstschätzung und Selbstzufriedenheit gedacht hat. Perfection ist ihm Lustsache in ganz vagem Sinne. Die bemerkenswerten Aussprüche über den Lustwert der Selbstzufriedenheit in den Passions 1647 gehen über die Lösung in den Briefen an Elisabeth hinaus, die nur im Begriffe der Vollkommenheit einen leisen Anklang an die späteren Gedanken verraten, im übrigen aber bei einem etwas christlich gefärbten Epikureismus stehen bleiben.



Einleitung.

1. Der Begriff der Güterlehre.

Ein Gut ist etwas, das Wert hat. Bei vielen Gütern wird der Wert zunächst in ganz äußerlicher Weise als Preis bestimmt, und wenn wir bei solchen nach dem Werte fragen, erwarten wir die Nennung einer Geldsumme, die dafür erzielt werden kann. Doch fällt schon in diesem äußerlichen Sinne der Wert nicht immer mit dem Preise zusammen; wir urteilen oft genug, daß ein Objekt zu hoch oder zu niedrig bezahlt worden sei, daß also sein Preis nach oben oder nach unten von seinem Werte abweiche. Aber auch in diesem Falle verbinden wir mit dem Worte Wert immer noch eine mehr oder weniger äußerliche, auf das Gebiet des Handels und Wandels, in dem das Geld den Wertmesser bildet, beschränkte Bedeutung.

Unabhängiger schon wird der Begriff des Wertes von dem des Preises bei solchen Objekten, bei denen wegen ihrer Seltenheit oder Abgelegenheit vom allgemeinen alltäglichen Gebrauche und der allgemeinen Nachfrage die Preisbestimmung eine unsichere oder schwankende ist. Bei seltenen Diamanten oder unerseßlichen Kunstwerken wird der Preis durch zufällige äußere Umstände mitbestimmt und ist nur teilweise vom Werte abhängig.

Noch größer wird die Unabhängigkeit des Wertes vom Preise wenigstens für bestimmte Individuen bei solchen an sich zwar käuflichen Objekten, die durch irgend eine persönliche Beziehung für diese Individuen einen Anhänglichkeitswert, ein

pretium affectionis, besitzen. Specielle Objekte, die sich nur für das Individuum von andern ihrer Gattung, z. B. durch teure Erinnerungen unterscheiden, erhalten dadurch individuell einen durch einen Preis nicht auszudrückenden Wert. Ganz offenkundig aber wird diese Unabhängigkeit bei denjenigen Gütern, die keinen Preis haben, weil sie nicht gekauft werden können. Hierher gehören, wenn wir der alten, schon bei Aristoteles vorkommenden Einteilung der Güter in äußere, leibliche und seelische folgen, von den äußeren diejenigen, die Gebrauchswert, aber keinen Tauschwert haben, wie Licht und Luft, die leiblichen und seelischen, wie Gesundheit, Frohsinn, innerer Friede und dergleichen, durchweg.

Es wird also wohl auch bei den künstlichen Gütern der Umstand, daß sie einen Preis haben, auf dem Umstande beruhen, daß sie aus innern Gründen einen Wert haben: sie haben nicht Wert, weil sie einen Preis haben, sondern sie haben einen Preis, weil sie Wert haben, der Begriff des Wertes aber ist auch da, wo ein Preis vorhanden ist, unabhängig von dem des Preises und erstreckt sich außerdem viel weiter als jener.

Der eigentliche Grund, daß einem Objekt in irgend einem Maße Wert beigemessen wird, beruht auf der Erregung des Gefühls durch dasselbe. Ein Gut ist ein Objekt, das Lust erregt, ein Übel ein Objekt, das Unlust erregt. Wenn wir zunächst von den quantitativen Unterschieden der Wertgrößen ganz absehen und nur die qualitative Beschaffenheit als Gut überhaupt ins Auge fassen, so ist ein Gut eine Lustursache, ein Übel eine Unlustursache. Alle wirkliche Wertausprägung geht vom Gefühle aus, das Gefühl bejaht oder verneint den Wert; auf seiner Aussage beruht unmittelbar, aber auch endgültig der positive Wert, die Wertlosigkeit und der positive Unwert für das Subjekt, und alle Versuche, die Wertbestimmung von diesem Grunde loszulösen, können nur auf Täuschung beruhen. Mit Recht sagt Chamfort: „Wo es aufs Gefühl ankommt, hat alles, dessen Wert sich bestimmen läßt, keinen Wert“. Was mir keine Lust oder Unlust erregt, ist mir ein Gleichgültiges, was Lust erregt, ein Gut, was Unlust, ein Übel. Das Ge-

jühl ist dem Einzelnen das Maß aller Dinge nach ihrer Beziehung zu ihm und ihrer Bedeutung für ihn.

Dieses Verhältnis aber beruht in letzter Instanz darauf, daß die Lust selbst an sich für das Individuum der letzte Wert, das eigentliche Gut an sich, die Unlust der letzte Unwert, das eigentliche Übel an sich ist. Nur dadurch ist das Lusterregende ein Gut, daß es das eigentliche Gut, die Lust, schafft, nur dadurch das Unlusterregende ein Übel, daß es das eigentliche Übel, die Unlust, schafft. Die einzelne Gefühlsäußerung ist nichts anderes, als das unmittelbare, noch nicht begriffsmäßig explizierte singuläre Werturteil zunächst im qualitativen Sinne der Wertbejahung oder Wertverneinung.

Ebenso aber beruhen alle quantitativen Unterschiede der Werte oder Unwerte in letzter Instanz auf dem Gefühl, auf der Intensität und Dauer der erregten Lust oder Unlust. Das Gefühl zeigt nicht nur den Gegensatz von Wert und Unwert an, es ist auch der unmittelbare, aber auch endgültige Wertmesser, der den Grad und das Größenverhältnis des Wertes, den ein Gut für mich hat, den Grad und das Größenverhältnis des Unwertes, den ein Übel für mich hat, angiebt.

Dies gilt zunächst in Bezug auf das einzelne Gut oder Übel für sich genommen, sofern es an Wert oder Unwert zu- oder abnimmt. Das sinnliche Gut erregt zunächst unmittelbar, ohne Vermittlung des Vorstellens, Lust durch die von ihm ausgehende wohlthuende Affektion des Körpers. Das Wohlthuende dieser Affektion kann sich an sich steigern oder abnehmen, es kann aber auch durch bloße hinzutretende Vorstellungsmomente Zuwachs oder Abnahme erfahren. Schon der bloß vorgestellte Besitz eines sinnlichen Gutes erregt ein gewisses Maß von Lust, wenngleich ein geringeres, als der wirkliche Besitz; kommt zu letzterem noch die Vorstellung der Dauer, Sicherheit, Unbestrittenheit, Unbestreitbarkeit des Besitzes oder die Aussicht auf Vermehrung und Vergrößerung des Gutes, auf Verstärkung der Sicherheit des Besitzes hinzu, so wird die Lust und damit der Wert erheblich gesteigert, während umgekehrt sowohl die Verminderung der unmittelbar wohlthuenden Wirkung an sich, als auch die begleitenden Vorstellungen der Unsicherheit des

Besitzes, der möglichen oder drohenden Verminderung, Besitzstörung, Bestreitung mit der Lust den Wert verringern. Diese Verminderung der Lust ist sogar indirekte Unlust, die Verminderung des Wertes indirekter Unwert; es entsteht dadurch an dem Gute ein Moment, nach dem es in gewisser Beziehung ein Übel wird.

Bei den nicht sinnlichen Gütern geht die Lustwirkung ausschließlich von der Vorstellung des Gutes als eines besessenen aus. Indem sie sich nach denselben Gesichtspunkten der Vergrößerung des Gutes oder der Erhöhung der Sicherheit des Besitzes wie bei den sinnlichen Gütern steigert, erhöht sich damit der Wert des Gutes, und ebenso ist die Verminderung des Wertes von denjenigen Umständen abhängig, durch die die Lust aus der Vorstellung seines Besitzes abgeschwächt wird, nämlich von Verminderung oder Bedrohung.

Beim Übel, dem sinnlichen sowohl wie dem nicht sinnlichen, treten aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen im Sinne des Unwertes ein. Was die Unlust verstärkt, wie Vergrößerung des Übels oder Verstärkung der Dauer seiner Existenz, der Sicherheit seines Eintretens u. dgl., vergrößert den Unwert, was durch Verringerung, vorgestellte Erschütterung der Dauer oder Sicherheit seines Vorhandenseins u. dgl. die Unlust vermindert, vermindert unmittelbar den Unwert, ja schafft indirekte Lust und damit durch Verminderung des Unwertes indirekten Wert.

Ebenso aber, wie die Grade und Abstufungen des Wertes oder Unwertes eines und desselben Gutes oder Übels durch die Grade oder Abstufungen der Lust oder Unlust unmittelbar ausgedrückt werden, findet auch zwischen verschiedenen Gütern oder Übeln an dem verschiedenen Stärkegrade der Lust oder Unlust ein Innewerden des verschiedenen Wertes oder Unwertes statt. Mit welchem Maße von Genauigkeit diese Abschätzung stattfindet, kommt hier noch nicht in Betracht, ebensowenig die Frage, ob und inwieweit das Gefühl zur Größenvergleichung zwischen Gut und Übel, natürlich mit entgegengesetzten Vorzeichen und im Sinne einer Kompensation, imstande ist.

Jedenfalls ist auch in quantitativer Beziehung hinsichtlich der Größe der Werte für den Einzelnen das Gefühl das unmittelbare Maß aller Dinge.

Das Gefühl ist aber zunächst rein individuell, auf das Individuum beschränkt, nicht allgemeingültig, nicht andemonstrierbar, das gerade Gegenteil des Gedankens und nur in beschränktem Maße und vorübergehend unmittelbar sympathisch, durch eine Art von Ansteckung als Stimmungsübertragung, mitteilbar. Über die Gefühle läßt sich, wie über die Geschmäcke, zunächst nicht disputieren, ja sie sind bei demselben Individuum hinsichtlich desselben Objekts in verschiedenen Lagen und Umständen verschieden.

Daher ist auch jeder Wert von Haus aus individuell und selbst momentan; was für den einen ein Gut ist, ist für den andern gleichgültig oder ein Übel, und was einem und demselben in der einen Lage ein Gut ist, ist ihm in einer andern Lage gleichgültig oder ein Übel, und nur auf Grund des Sichgleichbleibens und der Übereinstimmung unserer Organisation und Schicksalslage können Werte, soweit diese Übereinstimmung reicht, eine erfahrungsmäßige Allgemeingültigkeit erlangen.

Das Werturteil ist nur das explizierte, auf eine höhere Bewusstseinsstufe erhobene, auf einen Verstandesausdruck gebrachte, begrifflich in die Form der Entgegensetzung von Subjekt und Prädikat gebrachte Gefühl, eine in Urteilsform gebrachte Reflexion über die Thatsache eines Gefühlszustandes. Das Subjekt des Werturteils ist die Gefühlsursache, das Gut, das Prädikat drückt die Gefühlswirkung aus. Daher auch das völlig reine Werturteil eine außerordentliche Armut an Prädikatsbegriffen hat und eigentlich nur die beiden Prädikate gut und schlecht, ein Gut — ein Übel, nebst den der Wertmessung und Wertvergleichen dienenden steigernden und verringernden Modifikationen derselben zur Verfügung hat. Prädikate, wie schön, heilsam, nützlich, erfreulich und die Gegenteile zeigen schon mehr oder minder eine über die reine Interpretation des Gefühls hinausgreifende begriffliche Beimischung.

Auch das Werturteil hat wie das Gefühl, aus dem es entspringt, von Haus aus nur individuelle und selbst momentane Gültigkeit und gewinnt nur insoweit allgemeinere Geltung für die verschiedenen Daseinsmomente desselben Individuums und für verschiedene Individuen, als es auf Grund einer gewissen Stabilität in den Zuständen desselben Individuums und der

Übereinstimmung in den Zuständen verschiedener Individuen gefällt wird.

Aus den Werturteilen aber baut sich die Güterlehre als die Wissenschaft von den Werten auf, wie aus den theoretischen Erkenntnisurteilen über die Beschaffenheit der Dinge die theoretische Wissenschaft vom Seienden. Eine Güterlehre ist aber als Wissenschaft, die allgemeingültige Bestimmungen sucht, auch selbst im bescheidensten Sinne der bloßen Intention nur dann möglich, wenn irgend eine Aussicht vorhanden ist, über die Mannigfaltigkeit der Dinge, Verhältnisse, Zustände, Umstände, die je nach Lage der Sache verschiedenen Individuen, ja sogar einem und demselben Individuum bald als Güter, bald als Übel gelten, übereinstimmende und allgemeingültige Werturteile zu fällen, bestimmten Objekten oder Gruppen von Objekten dauernd den Charakter als Güter oder Übel aufzuprägen und allgemeingültige Bestimmungen über ihre Wertverhältnisse zu treffen, wenn es gelingt, in den ursächlichen Zusammenhängen zwischen Objekten und erregter Lust konstante Züge der Gleichförmigkeit zu entdecken, auf Grund deren sie als universell geltende Gesetze aufgestellt werden können.

Die Güterlehre soll aber ferner solche allgemeingültige Bestimmungen nicht nur hinsichtlich der einzelnen Wertobjekte aufstellen und allenfalls darüber hinaus noch eine Reihe von universellgültigen Wertvergleichen geben; ihre Hauptaufgabe ist, auf Grund dieser vorhandenen Werte das Maß der dem Menschen überhaupt erreichbaren Lust festzustellen und zu ermitteln, ob dieselbe im Verhältnis zu der Gesamtunlust groß genug ist, um für das Gesamtdasein des Menschen das Prädikat der Glückseligkeit in Anspruch nehmen zu können; sie hat, und zwar ebenfalls in allgemeingültiger Weise, die Frage zu beantworten: Ist Glückseligkeit als unzweifelhaftes und deutlich merkbares Überwiegen der Lust über die Unlust möglich? Und in welchem Maße ist sie möglich?

Diese Glückseligkeitsfrage ist die Frage, ob der Gesamtwert unserer Lebensumstände, der aus der durch sie bewirkten Lust resultiert, so erheblich ist, daß der Gesamtwert derselben, der aus der durch sie bewirkten Unlust resultiert, da-

gegen nicht als entwertend in Betracht kommen kann. Man hat für das hier in Frage Stehende den Ausdruck „Wert des Lebens“ eingeführt; derselbe ist insofern wohl recht bezeichnend, als es sich bei der Glückseligkeitsfrage um einen Gesamtwert handelt, hat aber andernteils auch wieder etwas Schiefes, da er in künstlicher und abstrakter Weise zwischen dem Individuum selbst, für das der Wert vorhanden sein soll, und dem Leben desselben unterscheidet, das doch nur die Reihenfolge der Zustände bildet, aus denen die Existenz des Individuums besteht. Es liegt hier eine künstliche Zweiteilung vor, als ob das Wertsubjekt auch noch außerhalb seines Lebens eine Existenz hätte, in der es das ihm dargebotene Wertobjekt, das Leben, entgegen nähme. Außerdem ist der Ausdruck auch mißverständlich, da er nach dem Sprachgebrauch eher auf den Wert unsres Daseins für andere, als auf den unsrer Daseinsverhältnisse für uns selbst hinweist. Eher könnte die Glückseligkeitsfrage bezeichnet werden als die Frage nach dem Werte des menschlichen Schicksals, dies in der weitesten Bedeutung genommen als die dem Menschen nach der Welteinrichtung einschließlich der Einrichtung seiner eigenen Natur gewährte Möglichkeit der Glückseligkeit, und demgemäß könnte auch die Güterlehre in diesem zweiten zusammenfassenden Sinne als die Wissenschaft vom menschlichen Schicksal bezeichnet werden.

Die Güterlehre hat also, um das Bisherige zusammenzufassen, zwei Stufen. Ihrer elementaren Stufe nach ist sie die Wissenschaft von den nach der allgemeinen übereinstimmenden Einrichtung der menschlichen Natur für alle geltenden Werten oder Gütern, oder der Inbegriff der allgemeingültigen singulären Werturteile, ihrer zusammenfassenden Stufe nach die Wissenschaft von dem aus diesen Elementen resultierenden, für alle geltenden Gesamtwert, die Wissenschaft vom Gesamtwert der menschlichen Lebens- oder Schicksalsverhältnisse oder von der Möglichkeit der Glückseligkeit, das universelle Werturteil.

Es ist hierbei nicht besonders ausgedrückt, was nach dem Vorhergehenden selbstverständlich ist, daß überall neben den Werten und Gütern die Unwerte und Übel zu berücksichtigen sind und daß das Werturteil beide Richtungen, die positive wie

die negative, umfaßt, sowie ferner, daß aller Wert und Unwert nur aus dem Gefühle abzuleiten ist.

Daß nun diese Wissenschaft angesichts des nicht nur individuellen, sondern selbst im Individuum von Moment zu Moment wechselnden unmittelbaren Werturteils eine recht schwierige ist, muß nach dem vorher Ausgeführten einleuchten. Wie schon bemerkt, besitzt aber nicht nur die Natur des Einzelmenschen ein gewisses Maß von Stabilität, vermöge deren er auf dieselben Affektionen durch Gefühlsursachen im allgemeinen immer mit denselben Gefühlswirkungen antwortet, sondern es herrscht auch in der Gesamtanlage der menschlichen Natur ein erhebliches Maß von Übereinstimmung, auf Grund deren die für das einzelne Individuum geltenden Wertbestimmungen ein weitgehendes Maß von Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen können. Ohne diese Übereinstimmung gäbe es kein Mitgefühl, ohne sie würde nicht fortwährend das ungeschulte populäre Bewußtsein instinktiv nicht nur singuläre Werturteile mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit fällen, sondern sogar sich zu universonen Urteilen über den Gesamtwert des menschlichen Schicksals, über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Glückseligkeit erheben.

Gewiß sind diese Urteile des populären Bewußtseins hinsichtlich der Einzelgüter sporadisch, unmethodisch, unvollständig und widersprechend und kommen hinsichtlich der Glückseligkeit nicht über ein zwar oft recht zuversichtlich auftretendes, im Grunde aber schwankendes und unbefestigtes, dem entschlossenen Widerstande ratlos gegenüberstehendes Meinen hinaus; immerhin aber sind sie ein Beweis für das Vorhandensein einer gemeinsamen Grundlage der Verständigung und für die Möglichkeit allgemeingültiger Bestimmungen auf beiden Stufen.

Diese Werturteile der populären Reflexion zu sichten, von ihren Schwankungen und Widersprüchen zu befreien und durch ein methodisches, bewußtes, kontrollierbares Verfahren zu wissenschaftlicher Gültigkeit zu erheben, ist nun eben die Aufgabe der Güterlehre.

Gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit auch der allgemeingültigen Gefühlsursachen und Gefühlswirkungen bedarf es eines zusammenfassenden Denkens, um das Vielfache nach

der Artverwandtschaft in eine systematische Einheit zu bringen und ferner auf Grund einer umfassenden Wertvergleichung das univervelle Werturteil zu gewinnen. Dieser Aufgabe unterzieht sich das populäre Bewußtsein fortwährend, zeigt sich ihr aber nur in ganz unzureichendem Maße gewachsen. Es bleibt hinsichtlich der Gruppierung des Mannigfaltigen in einem chaotischen Wirrwarr und hinsichtlich des Gesamturteils in einem durch heimliches Mißtrauen in das eigene Urteil getrübbten Meinen stehen. Diese Mängel zu heben, ist die Aufgabe der Güterlehre.

Wenigstens für die elementare Stufe der Güterlehre lassen sich die beiden Verfahrungsweisen mit dem Verfahren des unbewußten natürlichen und des logisch geschulten theoretischen Denkens bei der Vorstellungsbildung vergleichen. Dem Gefühl als Werturteil entspricht auf dem theoretischen Gebiete der primitive Eindruck, die Einzelempfindung. Wie sich diese durch die ordnende Thätigkeit des unbewußten theoretischen Denkens zu konstanten Anschauungen oder Individualvorstellungen und weiterhin zu Art- und Allgemeinvorstellungen doch ohne systematische Vollständigkeit zusammenschließt, so erzeugt die populäre Reflexion auf dem Gebiete der Werturteile die Vorstellung konstanter Einzelgüter und zusammenhängender Komplexe von Gütern, aber ohne festen systematischen Abschluß. Und wie erst das durch die logischen Regeln geschulte Denken die Gesamtsumme der Vorstellungen in eine abschließende systematische Ordnung zu bringen imstande ist, so vollendet sich erst in der elementaren Güterlehre die Gesamtheit der Werturteile zu einer systematischen Einheit.

In eigentümlicher Weise hat Loge in seinem Abriss der Encyclopädie (Diktatheft) den Begriff einer allgemeinen Wissenschaft von den Werten aufgestellt. Er stellt nämlich (S. 99) der Wissenschaft vom Seienden eine Wissenschaft von den Werten gegenüber, die sich ebenso wie jene dreifach gliedert. Wie über der Physik und theoretischen Geisteswissenschaft die Metaphysik das beiden Gebieten Gemeinsame zusammenfasse, so sei auch über der Wertwissenschaft des Seienden, als welche er hier die Aesthetik bezeichnet, und der des Sinesollenden, der Ethik, eine gemeinsame Disciplin möglich, die die Natur aller Wertbestim-

mungen betreffe und der Metaphysik auf dem theoretischen Gebiete entspreche. Diese Disciplin lasse sich denken, sei aber bisher nie ausgeführt worden.

Es ist leicht ersichtlich, daß Loge hier nur durch den Gedanken einer durchgeführten Parallele zur Gliederung der theoretischen Wissenschaften geleitet wird. Diesem Gedanken zu Liebe deutet er Aesthetik und Ethik zu Wertwissenschaften um, die Aesthetik speciell zu einer Art von Schicksalslehre, und stellt die Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Werte den besonderen, durch das Schicksal und durch eigenes Handeln realisierten Werten gegenüber. So unklar und unbestimmt diese Konception ist, so liegt darin doch eine wenigstens entfernte Ahnung einer selbständigen Güterlehre.

2. Das Verhältnis der Güterlehre zu den theoretischen und praktischen Wissenschaften.

Man hat durchweg bei der Einteilung der Wissenschaften in die beiden großen Hauptgruppen der theoretischen und praktischen Wissenschaften die Güterlehre ganz übersehen und sie höchstens als einen untergeordneten Bestandteil der Ethik gelten lassen. Infolgedessen zeigt sich in den meisten Systemen der Philosophie, die jene Zweiteilung in die Wissenschaft vom Seienden und Seinsollenden zu Grunde legen, der Übelstand, daß diese beiden Gruppen als zwei völlig gesonderte, durch eine unüberbrückte Kluft getrennte Massen auseinanderklaffen. Das verbindende Mittelglied zwischen diesen beiden Massen ist nun eben die Güterlehre. Sie ist, insofern sie dem Handeln die Zwecke setzt, die notwendige Voraussetzung der praktischen Wissenschaften und hat selbst wieder, indem sie das Seiende unter dem Gesichtspunkte des Wertes betrachtet, die theoretische Erkenntnis der gesamten Welteinrichtung zu ihrer Voraussetzung und ist vermöge dieses Verhältnisses die Centralwissenschaft, das verbindende Band, die Ausfüllung der Lücke zwischen den beiden Gruppen.

Sie hat aber ferner nicht nur diese Mittelstellung, vermöge deren sie zwar den praktischen Wissenschaften gegenüber eine beherrschende und richtungsgebende Bedeutung beanspruchen

dürfte, selbst aber wieder in völliger Abhängigkeit von den theoretischen Wissenschaften sich befände; sie hat auch diesen gegenüber, da das Bedürfnis des Wohlseins und der Glückseligkeit, das Interesse an der Möglichkeit und den Bedingungen derselben den letzten treibenden Impuls auch des theoretischen Erkenntnisstrebens bildet, auch der theoretischen Wissenschaft gegenüber eine beherrschende und richtungsgebende Stellung, ist also nicht nur Centralwissenschaft, sondern allgemein übergeordnete Fundamentalwissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften, die Königin der Wissenschaften.

Diese Sätze bedürfen einer genaueren Begründung.

Was zunächst die praktischen Wissenschaften im allgemeinen betrifft, so sind dieselben Theorien eines auf Verwirklichung von Zwecken gerichteten Schaffens oder Handelns, sie zeigen in geordnetem Zusammenhange die zweckgemäßen Mittel und Verfahrenswesen, bedürfen aber einer Nachweisung der zu verwirklichenden Zwecke von anderer Seite.

Nun liegt es aber als unverbrüchliches Gesetz in der Einrichtung der Menschennatur, daß wir uns keine anderen Zwecke setzen können, als solche, die sich in letzter Linie auf Verbesserung unserer eigenen Zustände im weitesten Sinne, auf Produzierung von Gütern für uns selbst, also im letzten Grunde auf Verbesserung unserer Gefühlslage beziehen. Zwecke sind Güter des Individuums, sofern sie als durch das eigene Handeln realisierbare und zu realisierende vorgestellt werden.

„Das Interesse ist das einzige naturgemäße Motiv des Handelns; der Wille kann sich von dem Gesetz des Interesses so wenig losmachen, wie die Materie von dem Gesetz der Schwere, und wenn wir unter der Glückseligkeit den Zustand eines empfindenden Wesens verstehen, in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältnis seines Wertes, ihre dauernde Befriedigung finden, so kann die Glückseligkeit als der letzte Zweck, das Streben nach derselben als der Beweggrund aller unserer Thätigkeiten bezeichnet werden.“ (Zeller, Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze, 1883, S. 23.)

„Der Wille folgt notwendig — er kann gar nicht anders — dem jeweiligen stärksten Gefühl. Alle moralistischen Dekla-

mationen werden an diesem Grundgesetz der menschlichen Natur nichts ändern, und es ist lediglich Wasser auf die Mühle des Sensualismus und Materialismus, wenn man dasselbe bestreitet und die Sittlichkeit auch subjektiv lediglich aus allgemeinen Ideen, Vernunftmaximen, ableiten will.“ (Horwicz, die psychologische Begründung des Pessimismus, Philos. Monatshefte 1880, S. 280.)

„Jeder Zweck muß, damit ich ihn überhaupt soll wollen und meine Kraft an seine Verwirklichung setzen können, ein solcher sein, dessen Verwirklichung mir in irgend einer Weise Befriedigung verspricht, dessen Gedanke mein Gefühl so affiziert, daß die Erwartung der Verwirklichung mir Freude, die Furcht des Gegenteils mir Leid bereitet. Etwas, das mir absolut gleichgültig wäre, dessen Verwirklichung gar kein Interesse für mich hätte, dessen Dasein mir um nichts lieber wäre, als sein Nichtsein, kann ich nicht zum Gegenstande meines Wollens machen; das einzige denkbare Motiv meines Wollens ist vielmehr dieses Verhältnis eines gedachten Zweckes zu mir, vermöge dessen er für mich ein Gut ist.“ (Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886, S. 5.)

Man könnte mit dem Nachweis der Abhängigkeit alles menschlichen Strebens von diesem Gesetze der Menschennatur und der Anhäufung von zustimmenden Zeugnissen aus allen Zeiten ganze Bände füllen, könnte zeigen, wie der Vertreter der aufopfernden Menschenliebe, der Ascet und Büsser, der nach Vergottung strebende Mystiker, der Selbstmörder, der in den Tod gehende Krieger, soweit ein individueller Wille ihn bestimmt, der sich in den Schlund des Forums stürzende Marcus Curtius, der das klassische Beispiel in den Kontroversen des vorigen Jahrhunderts über diesen Punkt bildete, ja der Vertreter des kategorischen Imperativs, wie diese alle ein individuelles Gut als Zweck verfolgen, wenn nicht der Blick auf das Ganze hier Kürze geböte. Es giebt nur eine einzige Forderung an den Menschen, die, im strengen Sinne genommen, eine Emancipation von diesem Gesetze des Wollens voraussetzt, das ist die Forderung, das Gute um des Guten willen zu

thun; dafür ist diese Forderung aber auch eine völlig unerfüllbare, eine sinnlose Phrase.

Sind aber so die individuellen Güter die einzigen naturgemäßen Ziele unsres Strebens, so ist auch die Güterlehre, die diese individuellen Güter, auch sofern sie Zwecke sein können, wissenschaftlich nachweist, die notwendige und umgängliche Voraussetzung aller Theorien des Handelns und Schaffens, weil sie die einzig möglichen Zwecke darbietet.

Während die praktischen Wissenschaften in dieser Allgemeinheit genommen auf den elementaren Teil der Güterlehre zurückweisen, sofern sie eine Vielheit von Gütern und Zwecken voraussetzen, beruht auf der zusammenfassenden Stufe der Güterlehre, der Glückseligkeitslehre, die Möglichkeit einer den natürlichen Triebfedern des menschlichen Wesens angepassten Ethik. Wie die Mannigfaltigkeit der Güter sich im Begriffe der Glückseligkeit zusammenfaßt, so die Mannigfaltigkeit der Zwecke in der Einheit einer auf die Glückseligkeit als Gesamtzweck gerichteten Lebensführung.

Genauer noch hat die Ethik als systematisch einheitliche Theorie der von einem Princip aus bestimmten Lebensführung nicht nur eine Glückseligkeitslehre überhaupt zur Voraussetzung, sondern eine solche, in der vom Besitze eines Gutes die gesamte Glückseligkeit abhängig gemacht wird. Eine Ethik kann nur aus einer Güterlehre entspringen, die ein absolut wertvolles höchstes Gut aufzuweisen imstande ist.

Es giebt zwei gänzlich verschiedene Formen der Ethik, verschieden nach Ausgangspunkt und Anordnung. Die im Bereiche der christlichen Weltanschauung zunächst sich aufdrängende Form ist die des Ausgehens von einem als feststehend geltenden Sittengesetz, dem Gesetz des Guten, zu dem eine Triebfeder gesucht wird, vermöge deren es beherrschende Maxime des Willens werden kann. Die ursprüngliche Form der Ethik aber, die antike Ethik, ist die des Ausgehens von einem Glückseligkeitsideal, das als Triebfeder des Handelns sich darbietet und zu dem nur die entsprechende Praxis der Lebensführung zur Vermittlichung des Ideals gesucht wird.

Betrachten wir zunächst die Ethik im antiken Sinne in

ihrer Abhängigkeit von der Güterlehre. Diese Abhängigkeit ist hier eine unmittelbare und direkte. Gegeben ist durch die Güterlehre ein einheitliches Glückseligkeitsideal als zu verwirklichender Endzweck, gesucht wird eine Theorie der Lebensführung, die diesem Zwecke entspricht. Hier ist keine vorausbestimmte Vorschrift der Lebensführung, kein feststehendes Sittengesetz, kein Gutes im absoluten Sinne. Gut ist, was die Verwirklichung des dem Individuum als solches geltenden Glückseligkeitsideals fördert, schlecht, was sie hindert. Die Vorschrift des Handelns variiert nach dem verfolgten Zweck. Diese Ethik kennt keine Pflichten im strengen Sinne, sondern nur Realisation von Gütern, Pflichten nur, soweit ein Gegensatz gegen das wahre eigene Interesse in der eigenen Natur zu Tage tritt, der sie sich zu beugen hat. Den Inhalt dieser Ethik bilden Tugenden, die als Mittel zur Verwirklichung des Glückseligkeitsideals führenden inneren Fähigkeiten, und Handlungen, die ihm auch äußerlich zur Verwirklichung helfen. Alle diese Punkte nehmen mit dem Wechsel des Glückseligkeitsideals eine verschiedene Gestalt an. Etwas anderes versteht unter Tugend, eine andere Lebensführung fordert der Sophist, wie ihn Plato schildert, der in uneingeschränkter Sinnenlust und in Reichtum und Macht als den Hilfsmitteln derselben das höchste Glück findet, und der diesen Sophisten geistesverwandte Aristipp, etwas anderes ein Sokrates, dessen Güterlehre zur Konsequenz die Befolgung des Sittengesetzes hat und der daher auch im modernen Sinne der Vater der Ethik genannt werden kann. Dieses Zusammentreffen der Vorschriften der antiken Ethiker mit dem Sittengesetze ist aber, soweit es überhaupt stattfindet, kein beabsichtigtes, sondern ein zufälliges und das Maß dieses Zusammentreffens ist ein sehr verschiedenes, bedingt durch die Bestimmungen ihrer Güterlehre. Auch ihre Übereinstimmung untereinander in den Vorschriften über Lebensführung ist, soweit sie stattfindet, eine zufällige, da sie im Princip sich unterscheiden. Es gibt in diesem Sinne so viele Arten von Ethik, wie es Bestimmungen des höchsten Gutes giebt; sie unterscheiden sich untereinander nach der Bestimmung des letzten Erstrebenswerten. Jedenfalls aber unterscheiden sich alle diese Ethiker von den Vertretern

eines von vornherein feststehenden Sittengesetzes dadurch, daß bei ihnen der letzte und einzige Endzweck des Handelns in der Glückseligkeit liegt.

Die christliche Form der Ethik ist im Princip Sittenlehre, genauer Sittlichkeitslehre oder Sittengesetzlehre. Das Feststehende ist hier die moralische Vorschrift, die Weise der Lebensführung, bestimmt durch das Gesetz des Guten, das Gesuchte ist die Triebfeder. Aus der sittlichen Vorschrift entspringt der Begriff der Pflicht im strengen und unbedingten Sinne, und die Tugend ist hier kein bloßes Hilfsmittel zur Verwirklichung von Gütern, sondern die dem Moralgesetz gemäße sittliche Gesinnung oder Willensrichtung, die Vorstufe des Handelns. Während die antiken Ethiken sämtlich autonom sind und nur das wohlverstandene eigene Interesse als Triebfeder kennen, giebt es hier heteronome und autonome Lösungen der Motivfrage. Heteronom ist die Lösung durch den Willen Gottes, der durch Lohn und Strafe sich geltend macht, durch die Autorität der Gesellschaft, durch bloße Gewöhnung. Autonome Lösungen sind solche, die unter den natürlichen Gütern solche nachweisen, deren Verfolgung zugleich Erfüllung des Sittengesetzes bewirkt und diese zu bewußten Triebfedern des sittlichen Handelns erheben. Die Arten der Ethik bestimmen sich hier nicht nach dem Erstrebten, sondern nach der zur Herrschaft erhobenen Triebfeder. In diesem Sinne glaubt z. B. Friedrich der Große nicht mit einer egoistischen Triebfeder ausreichen zu können; ihm können nicht genug Motive des sittlichen Handelns, dessen Notwendigkeit von vornherein feststeht, nachgewiesen werden.

Daß nun die Ethik im antiken Sinne ganz von der Güterlehre abhängig ist, leuchtet ein; aber auch als Sittlichkeitslehre ist die Ethik, wenn sie nicht lediglich heteronom ihre Forderung begründen will, auf die Güterlehre angewiesen. Sie muß ein Gut des Individuums aufzeigen, dessen Verfolgung das Individuum zugleich zur Erfüllung des Sittengesetzes führt. Damit aber verschwindet der ursprüngliche Unterschied der beiden Arten von Ethik größtenteils wieder in der gemeinsamen Abhängigkeit von der Güterlehre. Gelingt es dieser, ein

höchstes Gut zu finden, dessen Realisation in der Lebensführung vollständig auf das Leben nach dem Sittengesetz führt, so verschwindet sachlich der Unterschied vollständig und bleibt nur als Unterschied des Ausgangspunktes und der Methode, wobei allerdings zu bemerken bleibt, daß das Verfahren der antiken Ethik als das folgerichtiger und einleuchtendere den Vorzug verdient. Auch wir haben diesen Ausgangspunkt gewählt; daß von ihm aus auch das Interesse der Sittlichkeit seine volle Befriedigung findet, wird sich ergeben.

Wie die Ethik in diesem ursprünglichen Sinne empfängt auch die Pädagogik und die Gesellschaftswissenschaft ihre letzten Zwecke von der Glückseligkeitslehre. Der Zweck der Erziehung als Leitung der Unmündigen zu dem ihnen selbst noch nicht genügend erkennbaren Ziele wird verschieden bestimmt, und im allgemeinen könnte in der Pädagogik dieselbe Zweiteilung durchgeführt werden, wie in der Ethik. Es giebt eine Pädagogik als Leitung zur Sittlichkeit und als Leitung zur Glückseligkeit. Der wahren Sachlage entspricht aber auch in der Pädagogik nur eine solche Theorie, die ohne Umwege direkt ihr letztes Ziel der Glückseligkeitslehre entnimmt und ihr Streben darauf richtet, den Zögling zur Arbeit an seiner eigenen wahren Glückseligkeit anzuleiten und auszurüsten.

Ob aus den Principien der Güterlehre, die zunächst nur für das Individuum Geltung haben, eine Gesellschaftswissenschaft abgeleitet werden kann, ist an dieser Stelle noch nicht zu entscheiden, sondern hängt davon ab, ob das Individuum zur Verfolgung der für sein Streben als maßgebend sich ergebenden Güter der Existenz einer Gesellschaft bedarf oder ob vielleicht gar eine solche ihm als ein nicht nur gleichgültiges, sondern geradezu hinderliches Element erscheinen wird. Der bedürfnislose Cyniker, der Mystiker, der den Willen verneinende Ascet können aus ihrer Güterlehre keine positive Gesellschaftswissenschaft ableiten. Aber eben diese Beispiele beweisen doch auch wieder, daß jedenfalls die principielle Stellung des Individuums zur Gesellschaft ihre Bestimmung nur von der Güterlehre empfangen kann. Vielleicht machen die Zwecke, die das Individuum im Interesse seiner Glückseligkeit verfolgen zu

müssen glaubt, es zum gefährlichen Feinde der Gesellschaft, vielleicht machen sie es gleichgültig gegen die Gesellschaft, vielleicht gesellschaftsflüchtig, vielleicht gesellschaftsbedürftig durch die Dienste, die ihm die Gesellschaft leistet oder gar in dem idealen Sinne eines Gebietes für sittliches Wirken: in jedem Falle wird mit der Stellung des Individuums zur Gesellschaft zugleich die Möglichkeit und eventuell die normale Gestaltung der Gesellschaft von der Güterlehre aus bestimmt und kann nur von ihr aus bestimmt werden.

Die theoretischen Wissenschaften, die es mit der Beschaffenheit des Seienden an sich zu thun haben, bilden zunächst in doppelter Weise die Voraussetzung der Güterlehre. Ein Gut ist eine Lustursache, die real oder realisierbar ist. Das Zustandekommen der Lust ist an zwei Bedingungen geknüpft, eine innere, in den Gesetzen der menschlichen Organisation liegende, und eine äußere, in der Welteinrichtung liegende. Die menschliche Organisation muß so geartet sein, daß sie auf bestimmte Eindrücke mit Lustgefühlen antwortet, die Welteinrichtung muß so beschaffen sein, daß die zur Auslösung von Lustgefühlen erforderlichen Eindrücke von ihr ausgehen. Beide Bedingungen sind gleich notwendig zum Zustandekommen des Gutes als Lustursache, wenngleich in der Reihenfolge der Feststellung ihres Vorhandenseins die innere oder subjektive Bedingung vor der äußeren oder objektiven den Vortritt haben wird. Der wärmste Frühlingsregen, der mildeste Sonnenstrahl wird auf hartem Felsboden keinen Blumenstolz hervorlocken. Für die Güterlehre zerfällt das Seiende in die beiden Gruppen der menschlichen Organisation und der Welteinrichtung; aus ersterer leitet sie die innere oder subjektive Möglichkeit der Güter ab, aus letzterer die äußere oder objektive Möglichkeit, in beiden Beziehungen ist sie an die Natur und die Gesetze des Seienden als an ihre Voraussetzung gebunden. Es giebt eine physiologisch-psychische und eine kosmisch-physische Möglichkeit der Güter, jene ist die Möglichkeit, daß etwas für uns ein Gut sein kann, diese die Möglichkeit, daß dies Etwas real ist oder realisiert werden kann. Was aber für den elementaren Teil der Güterlehre, für die einzelnen Güter, gilt, das gilt auch für den zusammen-

fassenden Teil, für die Frage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit als ausreichender oder überwiegender Gesamtlust des Lebens als Ganzem. Auch hier ist die Entscheidung in erster Linie abhängig von der Einrichtung unsrer Organisation; sie ergiebt die innere Möglichkeit der Glückseligkeit, sofern sie gefühlte Befriedigung ist; in zweiter Linie von der Welteinrichtung; sie ergiebt die äußere Möglichkeit als Möglichkeit der Objekte, Vorgänge und Zustände der Welt, aus deren Wirken auf unsre Organisation Glückseligkeit resultieren kann.

Die Güterlehre hat als solche nicht die Verpflichtung, selbständig die Natur des Seienden in beiden Beziehungen zu untersuchen, mit einer Theorie des theoretischen Erkennens beginnend und mit einer Metaphysik endigend, ein vollständiges System der theoretischen Erkenntnis herauszuarbeiten. Sie kann nicht den ganzen Stoff der theoretischen Wissenschaft selbständig bewältigen und endgültig feststellen wollen, was gelten soll. Sie kann nicht die theoretische Wissenschaft belehren und ihrem Fortschreiten ein Halt zurufen wollen; sie hat von der Wissenschaft zu lernen und ihren Fortschritten zu folgen, selbst wenn sie ihre eigenen Sätze modifizieren oder umstoßen müßte.

Sie hat aber in ihrem Verhältnis zur theoretischen Wissenschaft, sofern sie selbst Wissenschaft bleiben will, eine doppelte Verpflichtung. Einesteils darf sie mit ihren Werturteilen weder auf der Seite der inneren, noch auf der der äußeren Möglichkeit der Güter andere als die erwiesenen und allgemein zugestandenen Resultate der theoretischen Wissenschaft zur Voraussetzung machen; sie darf nicht mit einem hypothetischen oder phantasiemäßigen Bilde der Welt operieren; sie muß zweifelhafte Posten bei ihren Wertberechnungen außer Ansatz lassen, auch wenn die Wünsche des Herzens ihre Ansetzung befürworten möchten; sie darf nur mit dem unbedingt Gewissen rechnen. Wenn es nicht als wissenschaftlich erwiesen gelten kann, daß die wirkenden Kräfte der Natur durch einen zwecksetzenden vernünftigen und gütigen Willen geleitet werden oder daß der Mensch durch seine seelische Ausstattung eine absolute Sonderstellung unter den organischen Wesen einnimmt, so darf die wissenschaftliche Güterlehre solche unerwiesene Annahmen nicht

als thattsächliche Elemente der Welteinrichtung in Rechnung stellen. Ich brauche mich nicht theoretisch für die mechanische Naturerklärung oder die Konsequenzen der Darwin'schen Theorie zu entscheiden, muß aber meine Rechnung so machen, daß sie auch gültig bleibt, wenn diese Theorien richtig sind. Eine solche kühle und nüchterne Haltung sollte sich von Rechts wegen auch solchen Gemüthern empfehlen, die an sich geneigt sind, aus Gefühlsbedürfnissen als Glaubende über die Grenze des unzweifelhaft Gewissen, wissenschaftlich Erwiesenen, hinauszugehen. Hat es doch gewiß einen Wert, festzustellen, wie sich die Schicksalslage des Menschen auf dem Boden der unbestreitbaren Erkenntnisse über die reale Welt gestaltet und eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen dem, was wir gern möchten, daß es wäre, und dem, was wir als seiend erkennen. Wem über die Bedingungen unsres Glücksstandes die Aussagen der kühlen Ismene nicht genügen, mag sein Ohr der schwärmerischen Antigone leihen; wissen sollte er aber, dessen Stimme es ist, der er Gehör giebt.

Die zweite Verpflichtung ist die, wenigstens im Princip zu den verschiedenen Methoden des theoretischen, auf das Seiende gerichteten Erkennens Stellung zu nehmen.

Der Rationalismus geht von der Voraussetzung aus, daß das Seiende ein objektiv Vernünftiges ist und daher durch subjektive Vernunftthätigkeit erkannt werden kann; er konstruiert die Welt aus der Vernunft, setzt die Ursache und leitet daraus die Welt als Wirkung ab. Der Empirismus faßt das Seiende als ein Thattsächliches auf, das nicht aus Vernunftvoraussetzungen, sondern nur aus den Affektionen, die wir von ihm erfahren, durch Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, erkennbar ist; er faßt alles ins Bewußtsein Fallende als Wirkung auf und leitet daraus die Ursachen ab. So lehrt er uns direkt unser eigenes Wesen aus dessen unmittelbaren Wirkungen auf unser Bewußtsein, so das Wesen der Dinge aus den unter Mitwirkung unsrer eigenen Organisation zustande kommenden Wirkungen auf unser Bewußtsein erkennen.

Eine seltsame Mittelstellung zwischen Rationalismus und Empirismus nimmt die Erkenntnislehre Kants ein. Ausgehend

von der Voraussetzung, daß unsre Erfahrungswelt fast ganz ein Erzeugnis unsrer eigenen Organisation ist, die sich durch unbewußte Funktionen aus eigenen Mitteln und Kräften die Erscheinungswelt aufbaut, hält er diese wegen der Wesensgleichheit der bewußten mit der unbewußten Vernunftfunktion für rational erkennbar, während die Welt an sich, das Wesen der Dinge, weder rational, noch empirisch erkennbar ist. Hier ist ein rationales Erkennen, das in der empirischen Welt bewußt nichts anderes erkennt, als sein eigenes Wesen, das es unbewußt hineingetragen hat.

Dieser vorgeblich kritische, thatsächlich skeptische Rationalismus hat seine Voraussetzung, auf der seine Annahme einer subjektiven Rationalität der Erscheinungswelt beruht, ebenso wenig erwiesen, wie der eigentliche Rationalismus die seinige, die objektive Rationalität der Welt an sich, beweisen kann. Beide müßten ins Feld der empirischen Erkenntnis hinabsteigen, um solchen Beweis auch nur zu versuchen; mit dem bloßen Versuche eines solchen Erfahrungsbeweises aber hätten sie schon ihr eigenes oberstes Princip verleugnet. Die Voraussetzung des Seienden als eines Thatsächlichen aber hat keine Zuthat, die erst des Beweises bedarf; Thatsächlichkeit drückt weiter nichts aus, als was im Begriff des Seienden an sich schon liegt. Nur der Empirismus kann zu wirklichen Erkenntnissen führen, aber nur, wenn er zum Gewirkten, dem Vorstellungsbilde der Dinge im Bewußtsein, die richtigen Ursachen nachzuweisen vermag. Dies Gewirkte ist ein unendlich Mannigfaltiges, Kompliziertes, ein Produkt aus dem Zusammenwirken vieler Ursachen; auch innere Ursachen wirken zu seinem Zustandekommen mit; die einzelne, schlechthin einfache Wirkung kann nur einer Ursache entstammen und weist auf diese als auf ein in ihr Gegenwärtiges zurück. Nur wenn die Auflösung des Gesamtprodukts in die Vielheit der einzelnen einfachen Wirkungen gelingt, kann das in ihnen Wirkende erkannt werden. Das Geheimnis des Erfolges liegt für den Empirismus in der Analyse des Bewußtseinsinhalts. Das letzte Erreichbare aber ist die Hypothese; nicht die vorläufige versuchende Hypothese, die wie eine Rekognoszierungstruppe der vorrückenden

den Erkenntnis voranzieht, sondern die endgültige metaphysische Hypothese, die den folgerichtigen Abschluß unsrer Bemühungen um Erkenntnis der Ursachen aus den Wirkungen bildet. Es giebt nur hypothetische Metaphysik.

Hiermit soll nicht eine Erkenntnislehre oder auch nur ein Abriß einer solchen gegeben sein, sondern nur ein Bekenntnis meiner principiellen Stellung zur Frage der Erkenntnismethode des Seienden, wie es durch die Abhängigkeit der Güterlehre vom theoretischen Erkennen notwendig wurde. Diese Stellung ist keine andere, als die der wirklichen, stetig fortschreitenden und vordringenden Wissenschaft des Seienden.

Hiermit wäre der Nachweis geliefert, daß die Güterlehre Centralwissenschaft ist; es bleibt noch zu zeigen, daß ihr Verhältnis zur theoretischen Wissenschaft nicht nur das der Abhängigkeit, sondern auch das einer richtunggebenden Beeinflussung ist.

Die theoretischen Wissenschaften selbst zeigen sich im ganzen abgeneigt, eine solche Überordnung anzuerkennen. In strenger Absonderung gegen jedes aus Lust und Unlust fließende Interesse geben sie sich die Miene, ausschließlich dem Erkenntniszweck als einem gleichsam unpersönlichen, allen Schranken der gemeinen Bedürftigkeit entrückten zu huldigen; das Wissen ist ihnen Selbstzweck, das Erkenntnistreben den Gesetzen der Güterlehre nicht unterworfen.

Und doch ist das Erkenntnistreben, wie jedes andere Streben auf individuelle Güter, auf persönliche Lust und Befriedigung gerichtet. Dies muß schon von vornherein vorausgesetzt werden, da sonst die ungeheure Kraftaufwendung in jenem Dienste als eine Abweichung von dem allgemeinen Gesetz der Menschennatur, als eine Wirkung ohne Ursache, unerklärt dastehen würde.

In der That sind es, wenn wir alle zufälligen und doch so mächtigen Nebeninteressen, wie die Aussicht auf Ehre und Ruhm, die aus einem Lehramte erwachsende Notwendigkeit der Forschung, den Wunsch, in einer Laufbahn weiterzukommen, die ethische Auffassung der Forschung als Lebensberuf in Abzug bringen, zwei Arten von Lust, die mit der rein theoretischen Forscherthätigkeit rein als solcher verknüpft sind. Die eine ist

die formale Lust aus der intellektuellen Beschäftigung, die bei dem Forscher in außergewöhnlicher Stärke hervortritt und eben deshalb nachdrücklich gesucht wird. Sie beruht, in abstrakter Isolierung gedacht, nicht sowohl auf Erkenntnis als Übereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit, als vielmehr im Vorstellen, Vertuüpfen und Umgestalten von Vorstellungen an sich. Sie treibt zur Beschäftigung mit dem Seienden nicht, sofern es das Seiende ist, sondern nur, sofern es einen Stoff darbietet für intellektuelle Beschäftigung, gleichgültig, ob dabei Erkenntnis erzielt wird oder nicht. Dies rein formale, intellektuelle Beschäftigungsbedürfnis wird in dieser abstrakten Isolierung kaum je in der Wirklichkeit vorkommen, doch giebt es wissenschaftliche Beschäftigungen, die wegen der völlig untergeordneten, abgelegenen Bedeutung des Objekts fast nur die formale Lust der intellektuellen Beschäftigung zu erregen vermögen. Beispiele bieten die Minutien der philologischen, historischen oder naturwissenschaftlichen Detailforschung, sofern sie nicht auf Data gerichtet sind, die mit andern bedeutsamen Datis in Verbindung stehen, sie bestätigen und erläutern.

Entspringt dagegen die Lust aus der Erkenntnis als solcher, so beruht sie auch mehr oder minder bewußt auf dem Gefühlsinteresse, das wir an der Beschaffenheit der menschlichen Natur und der Welteinrichtung als den Quellen aller Güter und Übel, den Ursachen des menschlichen Schicksals, den Bedingungen der Möglichkeit der Glückseligkeit zu nehmen genötigt sind. Ein großer Teil der theoretischen Forschung wird sogar im direkten Hinblick auf den Erwerb und die Erhaltung ganz bestimmter Güter, wie Gesundheit, Ausnutzung der Naturkräfte und Naturerzeugnisse zur Erleichterung und Verschönerung des Lebens, Verbesserung der gesellschaftlichen Ordnungen und Einrichtungen, unternommen. Aber auch wo dieser Hinblick auf unmittelbare Verwendung fehlt, wie in der reinen Geschichts- oder Naturforschung ohne Nebenabsichten, ist doch immer der Hintergedanke, daß es sich um ein Stück der Weltordnung handelt, in die wir selbst gesetzt sind und von der unser eigenes Wohl und Wehe abhängt, die geheime Triebfeder.

Erkenntnis der Weltordnung und intellektuelle Beschäftigung

und die Güter, durch die auch das theoretische Erkenntnisstreben der Güterlehre untergeordnet ist. Durch beide wird das theoretische Erkennen ein Wertvolles und es giebt überhaupt nichts mehr, das sich dem Bereiche der Güterlehre entziehen könnte; sie ist der allbeherrschende Gesichtspunkt für jedes Erkenntnisstreben; sie ist nicht nur Central-, sondern auch Fundamentalk Wissenschaft.

3. Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus des Werturteils.

Die Unterscheidung des dogmatischen, skeptischen und kritischen Erkenntnisverfahrens als dreier Stufen der Erkenntnisthätigkeit hat zuerst Kant in Bezug auf ein engbegrenztes Gebiet der theoretischen Forschung, die Metaphysik als das Gebiet des Unerfahrbaren, eingeführt. Es handelt sich bei ihm um die Möglichkeit, die Vernunftprincipien, die auf dem Gebiete der Erscheinungswelt nach seinen Voraussetzungen die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung sind, weil sie von uns selbst als konstituierende Faktoren in die Erscheinung hineingelegt werden, als Principien der Erkenntnis des unerfahrbaren Übersinnlichen zu verwenden. Diese Möglichkeit wird nach Kant vom Dogmatismus stillschweigend und ohne Prüfung bejaht, vom Skepticismus ohne genügenden Grund verneint, vom Kriticismus geprüft und einer auf festen Principien beruhenden Entscheidung unterzogen, die allerdings bei Kant für das in Rede stehende Gebiet wesentlich negativ ausfällt. Der Dogmatismus bezeichnet ihm „den ersten Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet“, der zweite Schritt ist skeptisch und besteht in Verwerfung des über die Erscheinungswelt hinausgehenden Vernunftgebrauchs von seiten einer durch üble Erfahrungen gewigten und zur Vorsicht gemahnten Urteilskraft; der dritte, kritische Schritt bringt die Frage zur begründeten, endgültigen Lösung. (Kritik der r. R. Ros. S. 587.)

Die gleiche Beschränkung der drei Standpunkte auf das metaphysische Gebiet zeigt sich in seiner Schrift „Fortsschritte der

Metaphysik" (1790). „Die ersten und ältesten Schritte in der Metaphysik . . . geschehen mit völliger Zuversicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori" — nämlich auf dem metaphysischen Gebiet — „sorgsame Untersuchungen anzustellen". Der zweite Schritt der Metaphysik ist ein Rückgang zum Ausgangspunkte, ein Verzicht auf alle weiteren Ansätze wegen des offenbaren Mißlingens der unternommenen Versuche, die das Unvermögen der Vernunft zu beweisen scheinen. Der dritte Schritt führt auch hier nicht zu einem neuen Erkenntnisverfahren, sondern nur zur begründeten Feststellung der Grenzen der Vernunft als metaphysischen Erkenntnisvermögens. Das erste Stadium des metaphysischen Erkenntnistrebens ist das des Dogmatismus, das zweite das des Skepticismus, das dritte das des Kriticismus (Hof. I, S. 490—493).

Es liegt nahe, diese drei Ausdrücke aus der engbegrenzten Bedeutungssphäre, die ihnen der Zusammenhang des Kantischen Gedankentreibes anweist, loszulösen und sie in erweiterter und verallgemeinerter Fassung zunächst für das theoretische Erkennen überhaupt, mag es rational oder empirisch verfahren, zur Bezeichnung dreier mit einer gewissen Notwendigkeit einander ablösender Verfahrensweisen zu verwenden. Der Dogmatismus ist das naiv zuversichtliche Verfahren, das ohne Skrupel über die Natur und die Schwierigkeiten der Aufgabe, ohne Prüfung seiner Verfahrensweise, ja ohne Bewußtsein von derselben auf seinen Gegenstand losgeht und ohne ernstliche Vergegenwärtigung und Erwägung der entgegenstehenden Möglichkeiten instinktiv einen der sich darbietenden Wege einschlägt. Der Skepticismus vergegenwärtigt sich alle Möglichkeiten, prüft alle die von den verschiedenen Formen des Dogmatismus versuchten Wege und verwirft alle. Der Kriticismus aber darf sich in dieser verallgemeinerten Fassung nicht, wie im ursprünglichen Falle bei Kant, nur durch eine triftige Begründung des negativen Verhaltens vom Skepticismus unterscheiden; er wird wie der Skepticismus die Totalität der Möglichkeiten prüfen, aber, wenn er überhaupt als vom Skepticismus wesentlich verschiedener Standpunkt möglich sein soll, zu einem positiven Ergebnis kommen, gleichviel, ob er sich — nicht blindlings, son-

dem aus triftigen Gründen — für einen der bereits versuchten Wege entscheidet, oder ob er einen neuen bessern entdeckt. Es ist nicht notwendig, daß dies geschieht, aber wenn es nicht geschieht, ist der Kriticismus, wie der Kantische hinsichtlich der Metaphysik, nur eine Nuance des Skepticismus. Der Dogmatismus fragt nicht einmal nach der Möglichkeit der Erkenntnis, der Skepticismus verneint sie, der Kriticismus fragt: Ist Erkenntnis möglich? und kommt durch erschöpfende Prüfung aller Möglichkeiten zu einem gesicherten Ergebnis, das im günstigen Falle ein positives, die Frage bejahendes ist.

Ebenso aber, wie beim theoretischen Erkennen, läßt sich die Aufeinanderfolge dieser drei Verfahrensweisen beim Werturteile nachweisen. Es giebt dogmatische, skeptische und kritische Werturteile und zwar auf beiden Stufen der Güterlehre, der elementaren und der zusammenfassenden. Für jede der beiden Stufen müssen die drei Standpunkte gesondert betrachtet werden.

Auf der elementaren Stufe fällt der Dogmatismus, unbekümmert um eine Begründung und um mögliche Einwände und Bedenken, nur vom Gefühl geleitet, singuläre Werturteile, erklärt Objekte für Güter. Der Skepticismus schreitet zur generellen Verneinung dieser Urteile fort und erklärt: Es giebt überhaupt keine Güter, kann keine geben. Der Kriticismus fragt: Giebt es Güter? prüft die Frage und entscheidet sich aus Gründen.

Genauer betrachtet, bezieht sich der Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus des singulären Werturteils nur auf die erste der beiden Fragen, in die nach dem vorigen Abschnitt die Frage nach der Möglichkeit der Güter auseinandergeht, nämlich auf die Frage nach der inneren oder subjektiven Möglichkeit der Güter auf Grund der Einrichtung unserer Organisation, die Frage nach der subjektiven Möglichkeit der Lust. Die zweite Frage, die nach der äußeren oder subjektiven Möglichkeit auf Grund der Welteinrichtung, nach der Realität oder Realisierbarkeit der Bedingungen, unter denen Lust entsteht, gehört ganz dem theoretischen Erkennen an und ist nur hinsichtlich der Auswahl der Gegenstände der Untersuchung, hinsichtlich der Fragestellung, abhängig von der Güterlehre. Die Frage nach

der subjektiven Möglichkeit ist die eigentliche fundamentale Wertfrage; wenn Lust subjektiv unmöglich ist, ist jede weitere Untersuchung überflüssig.

Der Dogmatismus nun verhält sich zu dieser Frage so, daß er nicht einmal ein Bewußtsein von der Möglichkeit, sie aufzuwerfen hat; sie ist für ihn überhaupt nicht vorhanden. Er beginnt seine Arbeit mit der unbewußten Voraussetzung ihrer positiven Lösung, er zählt Güter auf, fällt singuläre Werturteile. Weil er aber kein Bewußtsein von den Vorbedingungen für die Möglichkeit dieses Unternehmens hat, kann er auch nicht einmal zu einer befriedigenden, richtig abgeleiteten und wohlgeordneten Ausführung der Güter gelangen; er bleibt bei äußerlichen Gesichtspunkten stehen und gelangt zu keiner Vollständigkeit und Ordnung. Der konsequente und radikale Skepticismus verneint unter Berufung auf die Einrichtung unserer Organisation die subjektive Möglichkeit der Lust und damit die Möglichkeit der Güter und positiver singulärer Werturteile. Dem Criticismus ist dadurch die Aufgabe gestellt, diese innere Möglichkeit zu prüfen; seine Frage lautet: Ist nach der Einrichtung unserer Organisation Lust möglich und giebt es demgemäß positive Werturteile im Sinne der Bejahung der subjektiven Möglichkeit von Gütern? Gelangt er mit dieser Untersuchung zu einem bejahenden Ergebnis, so hat er damit auch zugleich die Hilfsmittel gewonnen, eine vollständige und nach den wahren Unterschieden geordnete Übersicht der Güter und Übel zu geben.

Auf der zweiten, zusammenfassenden Stufe der Güterlehre gestalten sich die Unterschiede, zunächst allgemein ausgedrückt und unter Beiseitelassung des Unterschiedes der beiden Arten der Möglichkeit, folgendermaßen. Der Dogmatismus fällt in verschiedener Weise bejahende universelle Werturteile, indem er bald in dieser, bald in jener Weise Glückseligkeit für möglich, real oder realisierbar erklärt. Für den radikalen Skepticismus, der die Möglichkeit der Güter überhaupt verneint hat, existiert die generelle Frage der Glückseligkeit überhaupt nicht mehr, nachdem er alle Vorbedingungen einer positiven Beantwortung ausgeschlossen hat. Nur ein minder radikaler Skepticismus, der noch ein gewisses Maß von Lustmöglichkeit übrig läßt, kann

hier in Betracht kommen; sofern er aber Skepticismus ist, wird er dies zugestandene Maß von Lust für unzureichend zur Glückseligkeit erklären und bei einem verneinenden univervellen Werturteil stehen bleiben. Für den Kriticismus dieser univervellen Stufe ist die Voraussetzung, daß es ihm auf der elementaren Stufe gelungen ist, die Möglichkeit positiver singulärer Werturteile nachzuweisen und ein geschlossenes System der Güter und Übel aufzustellen. Auf dieser Grundlage wird es ihm alsdann vielleicht möglich sein, die Grundfrage: ist Glückseligkeit möglich? nach Prüfung der verschiedenen sich darbietenden Formen der Glückseligkeit durch ein bejahendes univervelles Werturteil zu beantworten.

Beschränken wir sodann auch für die zusammenfassende Stufe die Fragestellung auf die Grundfrage der inneren oder subjektiven Möglichkeit nach der Einrichtung unserer Organisation, so zeigt auch hier der Dogmatismus kein deutliches Verständnis für die Bedeutung dieser Spaltung der Möglichkeit. Er bleibt bei einer bejahenden Antwort auf die allgemeine Frage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit stehen und erklärt, daß in einer bestimmten Weise Glückseligkeit möglich sei. Nach den verschiedenen Weisen, in denen er auf Grund der vorhandenen Güter die Möglichkeit der Glückseligkeit behauptet, entstehen verschiedene Grundformen und Grundtypen des Dogmatismus.

Der gemäßigte Skepticismus begründet sein verneinendes univervelles Werturteil vornehmlich auf der Beschaffenheit unserer Organisation; er findet, daß diese so geartet ist, daß das geringe Maß von Lust, dessen Möglichkeit er anerkennt, nach der Einrichtung unserer Natur nicht ausreicht, um Glückseligkeit zu begründen. Der Kriticismus leitet aus der Beschaffenheit unseres Wesens die Bedingungen der Glückseligkeit ab und sieht dann zu, ob diese Bedingungen nach der Welt-einrichtung real oder realisierbar sind. Seine Grund- und Vorfrage lautet: Ist und im Bejahungsfall wie ist nach der Einrichtung unserer Natur Glückseligkeit möglich?

Es ist hier gleichsam a priori die Verschiedenheit der in der Güterlehre möglichen Standpunkte und die richtige, wirklich

wissenschaftliche Verfahrensweise abgeleitet. Das tatsächliche Vorhandensein dieser Standpunkte kann erst im weiteren Verlaufe nachgewiesen werden, und ebenso kann der Charakter des kritischen Verfahrens erst in der Durchführung vollständig verständlich werden.

Jedenfalls aber müssen schon aus dem Bisherigen die Grundzüge einer Methodenlehre des Werturteils hervortreten. Es ruht als rein individuelles und selbst im Individuum momentan wechselndes auf dem Gefühl; es wird ein allgemeingültiges auf Grund der Konstanz und Gleichartigkeit der Organisation; es vollendet sich in den beiden Stufen der singulären Werturteile und des univervellen Werturteils, von denen die erste, als von der zweiten vorausgesetzt, vor dieser erledigt werden muß; es hat endlich auf beiden Stufen seinen Ausgangspunkt nicht an der Weltbeschaffenheit, sondern an der Beschaffenheit unserer Organisation, sofern aus ihr die innere Möglichkeit der Lust, wie der Glückseligkeit abgeleitet werden muß. Der kritische Charakter der Methode beruht im allgemeinen auf der bewußten und sorgfältigen Sonderung der verschiedenen Schritte der Untersuchung und auf der Vollständigkeit der Prüfung der verschiedenen Möglichkeiten bei jedem Schritte, im besonderen aber auf der Unterscheidung der beiden Stufen des Werturteils, der singulären und univervellen, und auf der Zugrundelegung der inneren oder subjektiven Möglichkeit auf jeder von beiden Stufen, endlich auf der kontrollierbaren Begründung der Entscheidung auf beiden Stufen.

Zum Schluß dieses Abschnittes noch eine terminologische Bemerkung. Es ist im allgemeinen wünschenswert, den Gebrauch formelhafter technischer Ausdrücke, die schon als Fremdwörter die Sprache zu einem Jargon entstellen und das Verständnis erschweren, außerdem aber, besonders bei massenhaftem Gebrauche, durch die beständige Nötigung des Lesers, sich auf die genaue Bedeutung zu besinnen, außerordentlich ermüdend wirken, nach Möglichkeit zu beschränken. Es giebt jedoch Fälle, wo selbst die Neubildung eines Terminus durch das Bedürfnis scharfer Absonderung des Begriffs oder auch bequemerer sprachlicher Handhabung desselben Entschuldigung finden muß. In

diesem Sinne ist für das auf die Lehre von den Werten, die Güterlehre Bezügliche durch v. Hartmann das Adjektivum axiologisch und für das ganze Lehrgebiet der Ausdruck Axiologie in Umlauf gesetzt worden. Letztere Bildung ist entbehrlich, da hierfür das Wort Güterlehre anreicht; dagegen ist ein Adjektivum des bequemeren Ausdrucks wegen oft wünschenswert. Nur bezeichnet der dem Worte axiologisch zu Grunde liegende Wortstamm nicht Wert und Werturteil im mittleren, neutralen Sinne, sondern Würdigkeit und Würdigung, also entweder im relativen Sinne innere Berechtigung zu etwas, oder im absoluten Sinne positiven Wert und positives Werturteil überhaupt. Ich möchte daher für diese Bedeutungssphäre lieber das Adjektivum timologisch in Gebrauch nehmen, dem diese schiefe und einseitige Grundbedeutung nicht anhaftet, und werde daher zuweilen in dem hier entwickelten Sinne von timologischem Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus, von timologischer Beziehung, timologischen Standpunkten u. dgl. reden.

4. Die Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Güterlehre.

Die Werturteile des populären Bewußtseins bleiben durchweg auf der Stufe eines völlig naiven Dogmatismus stehen, der für die Grundfrage der subjektiven Möglichkeit der Güter und der Glückseligkeit ohne Verständnis ist und nur die objektive Möglichkeit als Realität oder Realisierbarkeit ins Auge faßt. Das populäre Bewußtsein beantwortet die Frage, was ein Gut ist, auch da, wo es zwischen wertvolleren und minderwertigen Gütern unterscheidet oder selbst im Gegensatz gegen oberflächlichere Urteile manchen Objekten den Charakter als Güter ganz aberkennt, nur durch das instinktive Urteil des Gefühls, und die Glückseligkeit beruht ihm nicht sowohl im Vorhandensein der unverbrüchlichen, durch unsere Organisation gegebenen Bedingungen überwiegender Befriedigung, als vielmehr im Besitze, in der Realität möglichst vieler und möglichst begehrenswerter Güter. Selbst da, wo es negative Werturteile fällt, betreffen dieselben nicht sowohl die innere Unmöglichkeit der Lust aus

gewissen Objecten und der Glückseligkeit nach der Anlage unserer Natur, sondern enthalten vielmehr Anlagen gegen das Schicksal, die Welt, das Leben, die Vorsehung, die uns die äußere Realität oder Realisierbarkeit der in ihrem Werte an sich unbezweifelten Güter und damit der Glückseligkeit vorenthalten. Dies ist noch nicht der eigentliche Skepticismus der Güterlehre, sondern nur eine Kritik des individuellen oder im äußersten Falle des allgemeinen äußeren Schicksals, der Welt-einrichtung, die auch als solche selten einen allgemeingültigen Charakter hat und selbst nach ihrer Geltung für das Individuum meist leicht durch einige Sonnenblicke des Glückes ver-
scheucht wird. Zu einem wirklichen, instinktiven Skepticismus, der nicht sowohl das Nichtvorhandensein der Objecte, als die innere Unmöglichkeit, aus denselben Lust zu schöpfen, beklagt, erhebt sich das populäre Bewußtsein nur in denjenigen Erscheinungen, die teilweise durch den Ausdruck Blasiertheit bezeichnet werden und deren ältesten Typus die Klage des Predigers Salomo: Es ist alles ganz eitel! darstellt.

Ein viel reichhaltigeres Material zur Erläuterung der Standpunkte des Werturteils bietet die Geschichte der Philosophie. Es muß behauptet werden und soll im nachstehenden wenigstens in den allgemeinsten Grundzügen nachgewiesen werden, daß der timologische Standpunkt den Schlüssel sowohl für die einheitliche Auffassung und den Grundcharakter der einzelnen Systeme an sich, als auch für die Stellung derselben in dem gesamten geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie bildet. Der timologische Standpunkt des einzelnen Philosophen bildet als das Grundinteresse seines Denkens den Einheitspunkt seines Systems, der wechselnde Verlauf der timologischen Standpunkte bildet den wahren leitenden Faden für den Entwicklungsgang der Philosophie überhaupt und das Princip für eine wahre, nicht äußerlich an die Sache herangebrachte, sondern aus ihrem innersten Wesen selbst geschöpfte Periodeneinteilung. Die Güterlehre bildet den Mittelpunkt und das treibende Grundinteresse in der Geschichte der Philosophie. In dieser Thatsache, die hier nur in andeutender Weise aufgezeigt werden kann, liegt einer der Beweisgründe,

der historische, für die im Anhang näher zu begründende Identifikation von Güterlehre und Philosophie. Eine detaillierte Ausführung dieser Auffassung der Geschichte der Philosophie behalte ich mir vor für eine demnächst unter dem Titel „Geschichte der Philosophie als Güterlehre“ zu veröffentlichende Arbeit.

Die Grundzüge des Entwicklungsganges der Philosophie unter diesem Gesichtspunkte sind folgende. Die gesamte Geschichte der Philosophie bis zur Neuzeit ist eine Aufeinanderfolge verschiedener dogmatischer Standpunkte hinsichtlich der Möglichkeit der Glückseligkeit. Den Abschluß dieser Gesamtentwicklung des Dogmatismus der zusammenfassenden Stufe der Güterlehre bildet das Hervortreten eines echten und wahren philosophischen Skepticismus der elementaren sowohl, wie der zusammenfassenden Stufe, der die innere Möglichkeit der Lust sowohl wie der Glückseligkeit leugnet und damit den Abschluß sowohl der gesamten bisherigen Entwicklung bildet, als auch das Problem für eine neue kritische Behandlung der Güterlehre stellt und zu einer neuen kritischen Gestaltung der Philosophie als Güterlehre überleitet.

Die ganze große Masse der bisherigen Philosophie ist in ihren beiden großen Gruppen, der antiken und christlichen Philosophie, in der Beantwortung der ersten Grundfrage dogmatisch. Die Frage, was nach der Einrichtung der menschlichen Natur von dieser als Bedingung einer völligen oder doch überwiegenden Befriedigung verlangt werde, wird zwar in beiden Gruppen und wiederum in den verschiedenen Phasen der ersten Gruppe sehr verschieden beantwortet; in einem Punkte aber kommen beide Gruppen überein, daß nämlich die Antwort auf die universelle Wertfrage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit nicht zunächst innerlich auf Grund einer kritischen Durchmusterung der menschlichen Natur, sondern gleich äußerlich durch unmittelbaren Hinweis auf bestimmte Güter als Glückseligkeitsursachen erteilt wird.

Genauer gesprochen bilden die beiden großen Gruppen, die antike und die christliche Philosophie, nicht einen einzigen kontinuierlichen Verlauf, bei dem der Eintritt des Christentums

nur die Bedeutung hätte, die dogmatisch behauptete Glückseligkeitsmöglichkeit auf eine höhere Stufe zu heben, sondern jede von beiden Gruppen schließt sich für sich zu einem Ganzen zusammen, das nach einem dogmatisch-positiven timologischen Verlauf mit einer Negation, einer timologischen Skepsis endigte, so jedoch, daß die Negation der zweiten Gruppe universeller ist, als die der ersten und diese zugleich als Moment mit einschließt.

Die antike Philosophie bildet einen völlig selbständigen Verlauf durch sechs vordringliche und über fünf nachchristliche Jahrhunderte, der nach Erschöpfung der auf der antiken Stufe möglichen Glückseligkeitsideale im Neuplatonismus als der Aufgabe nicht nur aller Glückseligkeitsansprüche, sondern des bewußten individuellen Daseins selbst an ein abstraktes Prinzip der Dinge mit einem Bankerott endet, der die größte Ähnlichkeit mit dem Bankerott der gesamten bisherigen Philosophie einschließlich der christlichen im timologischen Skepticismus der Neuzeit hat. Dieser Gesamtverlauf der antiken Philosophie läßt sich in vier Perioden einteilen.

Die erste Periode, von 600 bis gegen 400 vor Chr., ist eine Vorbereitungszeit, in der die Philosophie zunächst nur als das auftritt, was ihr Name ursprünglich besagt, als Erkenntnisdrang, Streben nach Erkenntnis des Wesens der Dinge aus rein theoretischem Interesse. In diesem Sinne betrachtet, läßt sie sich in drei aufeinanderfolgende Phasen einteilen, die physische Schule der Jonier, die ein unendlich transformationsfähiges physisches Prinzip der Dinge, Stoff und Kraft ungesondert verbunden, annimmt, die metaphysischen Schulen des Heraklit, der Pythagoreer und der Eleaten, denen dies Prinzip einen immer deutlicher herausgearbeiteten metaphysischen Charakter trägt, und die metaphysisch-physischen Richtungen des Empedokles, der Atomisten und des Anaxagoras, die jenseits der Erfahrung liegende unveränderliche Grundstoffe der Dinge und verschieden von diesen Grundstoffen treibende Kräfte des Werdens annehmen.

Aber schon in dieser Vorbereitungszeit macht sich in der zweiten und dritten Phase das Glückseligkeitsinteresse, wenn

auch nur in der Form der mehr populären Reflexion, durchweg geltend, und es treten Vorstufen der späteren timologischen Standpunkte auf, die auf die Entwicklung der letzteren nicht ohne Einfluß bleiben. Von den sechs hier zu unterscheidenden Richtungen erscheinen nur die Eleaten völlig unberührt von ihm. Heraklit bildet durch das Princip der willigen und freudigen Einstimmung in den Weltlauf, der vernünftig ist und unser wahres Wohlssein gewährleistet, den Vorläufer der Stoa, die pythagoreische Sekte stellt in der Geheimlehre von der Möglichkeit eines körperfreien Zustandes der Seele, in dem das Ideal einer vollkommenen Glückseligkeit verwirklicht ist, ein für die spätere Entwicklung vielfach wirksames Princip der Glückseligkeit auf, dem auch Empedokles in seltsamem Widerspruche gegen seinen sonstigen Materialismus huldigt; in der teils edleren Lebensgenuß, teils Resignation predigenden Lebensweisheit des Demokrit zeigt sich eine Vorstufe der epikureischen und in geringerem Maße auch der skeptischen Glückseligkeitslehre, und Anaxagoras, dessen ganzes Interesse dem theoretischen Erkennen gewidmet ist, betont doch wenigstens in mehrfachen Aussprüchen das einzig Beglückende und Befriedigende der Erkenntnisfunktion, womit er bei Plato und Aristoteles einen Widerhall fand.

Die zweite Periode, von etwa 450 bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert, ist die eigentlich schöpferische Periode der griechischen Güterlehre. Ausgehend von der Frage: wie ordnen wir unser Leben, um glücklich zu sein? werden als Vorbedingung mannigfach gestalteter Formen der Ethik im antiken Sinne ebenso mannigfache Principien der Glückseligkeit dogmatisch aufgestellt. Die klassische griechische Philosophie ist Ethik auf der Grundlage der Güterlehre.

Das Verdienst, das Grundschema dieses Gedankenzusammenhanges bewußt aufgestellt zu haben, scheint den Sophisten zukommen und hierin, nicht in ihren dürftigen und verächtlichen Lehren von Sinnenlust, Reichtum und Macht als den erstrebenswertesten Gütern, liegt ihre dauernde und den weiteren Entwicklungsgang bestimmende Hauptleistung. Das vom Gängelbände des Herkömmlichen losgelöste Individuum setzt sich selbst

ständig die Glückseligkeit als Lebenszweck, bestimmt bewußt deren Inhalt und richtet sein Handeln konsequent auf die Verwirklichung dieses Inhaltes. Die Fähigkeiten zur Erreichung dieses individuellen Lebenszweckes sind die Tugenden. Die Sophisten sind die Schöpfer der Individualethik im antiken Sinne.

Sokrates nimmt dieses Grundschema auf und erfüllt es mit einem tieferen und edleren Inhalt. Zwar kennt er noch kein einheitliches, das ganze Glückseligkeitsbedürfnis deckendes Gut; die Vielheit der Güter will ihm noch nicht völlig zur Einheit zusammengehen, da jedes Gute doch wieder nur zu etwas gut ist, das noch nicht das letzte Gute ist, aber er nähert sich doch schon durch Aufstellung einer großen beherrschenden Gütergruppe derjenigen Form der Güterlehre, in der ein Gut den ganzen Bedarf deckt. Seine beherrschende Gütergruppe kann einheitlich als Zuneigung anderer bezeichnet werden, Zuneigung der Gottheit, die sich in besonderen Gnadenerweisungen bethätigt und durch die Tugend der Frömmigkeit erworben wird, Zuneigung der Menschen, die reiches Glück gewährt und durch Gerechtigkeit uns zufällt. Der Beweis der Realisierbarkeit der göttlichen Günst ergiebt eine Art von Metaphysik in Form eines Gottesbeweises. Neben dem Gute dieser doppelten Zuneigung kommen Sinnenlust und Leidensfreiheit nur in untergeordnetem Maße als Güter in Betracht. Namentlich die Sinnenlust ist mehr schädlich als heilsam, weil sie dem Erwerbe jenes höheren Gutes im Wege steht und darf nur in dem Maße gelten, als dies nicht der Fall ist. Der aus ihr fließende Genuß wird aber durch diese Einschränkung nicht verkürzt, da sie das Eigentümliche hat, daß die Intensität des Genusses in umgekehrtem Verhältnis zur Extension steht.

Die sogenannten kleineren sokratischen Schulen hängen nur lose mit der sokratischen Güterlehre zusammen. Den Cyrenaikern ist die aktuelle sinnliche Lust, den Cynikern die Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit von allen Bedingungen des civilisierten Lebens, den Megarikern das Wissen des wahrhaft Seienden, das, wie bei den Eleaten, metaphysischer Natur ist, das höchste Gut.

Die Güterlehre Platos ist mehr durch die der Megariker

und der pythagoreischen Geheimlehre bestimmt, als durch die des Sokrates; sie ist eine Synthese der Erkenntnis des wahrhaft Seienden und des körperfreien Seelenzustandes zur Einheit des höchsten Gutes. Sein oberstes Interesse geht auf Erkenntnis der als unveränderliche metaphysische Realität gedachten Welt der Begriffe. Da diese Erkenntnis im irdischen Dasein durch die Sinne, die uns eine veränderliche, immer nur werdende Erscheinungswelt vorspiegeln, und durch das der intellektuellen Funktion teilweise geradezu widerstrebende Begehren der niederen Seelenteile gehindert wird, so gelangt sie zur vollen Entfaltung nur in einem körperlosen Zustande, in dem das intellektuelle Anschauungsvermögen der Seele durch nichts gehemmt wird. Das platonische Glückseligkeitsideal bedingt zum Nachweise seiner objektiven Möglichkeit in doppelter Beziehung eine Metaphysik; sie bedarf des Nachweises der Realität der jenseitigen Begriffswelt und der Unzerstörbarkeit der Seele. Der jenseitige Zustand intellektueller Befriedigung kann aber nur denjenigen Seelen zu teil werden, die schon auf Erden der trügerischen Erscheinungswelt und dem Begehren sich möglichst entzogen und der wahren Erkenntnis nachgestrebt haben. Dieses Streben aber gewährt schon im irdischen Zustande eine Vorstufe der wahren Befriedigung. Aus beiden Interessen aber, dem der Verwirklichung der irdischen Vorstufe und dem der Anbahnung der jenseitigen Vollendungsstufe des metaphysischen Erkennens, entspringt die platonische Ethik.

Aristoteles leitet das höchste Gut aus dem Bedürfnis der Bethätigung ab. Die Glückseligkeit besteht in vollkommener Bethätigung der höchsten und besten Vermögen unsrer Natur. Das höchste und edelste Vermögen ist das des theoretischen Denkens, das seine vollkommenste Bethätigung als Weisheit in der metaphysischen Erkenntnis der letzten Principien des Seienden hat. Das ganze System theoretischer Welterkenntnis, wie es Aristoteles entwickelt, hängt an diesem obersten timologischen Princip und hat an ihm seinen wahren Einheitspunkt; die gesamte Erkenntnis der Dinge hat für ihn nur die Bedeutung einer beglückenden Bethätigung des höchsten Vermögens. Dies ist nur eine schärfere Ausprägung des platonischen Ge-

danke; nur ist bei Aristoteles das Erkenntnisobjekt kein abstrakt jenseitiges; die Vernunftprinzipien sind in den endlichen Dingen, daher auch Aristoteles, obgleich er eine körperlose Dauer der denkenden Seele annimmt, doch die pythagoreische Verherrlichung dieses körperlosen Zustandes, der nach ihm der Erinnerung entbehrt, als eines Vollendungszustandes fallen läßt und beim irdischen Dasein stehen bleibt. Das zweitbeste Vermögen ist das des Berathschlagens oder des das Handeln bestimmenden Denkens, durch das das Begehren, der Wille, der Vernunft unterworfen wird. Die Glückseligkeit entspringt hier unmittelbar aus der Bethätigung der praktischen Vernunft am Willen, durch die letzteres in die vernünftige Mitte zwischen zwei Extremen gerückt wird. Diese vernünftige Mitte besteht auf dem Gebiete der Affekte in den sogenannten ethischen Tugenden, die je eine Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Affekten darstellen, auf dem des eigentlichen Willens in der Gerechtigkeit, die die Mitte zwischen zügelloser Selbstsucht und kleinnüttiger Schwäche bildet.

Fast gleichzeitig treten um 300 vor Chr. drei neue Glückseligkeitsprinzipien auf, das der möglichst großen Lustsumme im Epikureismus, das der freien Einstimmung in den vernünftigen Weltprozeß im Stoicismus und das der Freiheit von seelischen Beunruhigungen und Erschütterungen infolge des Nichtwissens von Wesen und Wert der Dinge für uns im Pyrrhonismus.

Wenn als die Lehre des Epikureismus angegeben wird, das höchste Gut sei die Lust, so soll damit nicht das Sinnlose behauptet werden, als ob es außer der Lust noch andere minderwertige Güter gebe. Der Ausdruck „höchstes Gut“ ist nur die mißverständliche lateinische Wiedergabe des griechischen telos, Ziel, den schon Aristoteles gebraucht für das nicht um eines anderen willen als Mittel zum Zweck, sondern um seiner selbst willen als Zweck, dem alles andere als Mittel dienen muß, Erstrebte. In diesem Sinne ist auch der Ausdruck höchstes Gut gemeint; das höchste Gut ist nicht Gut um eines anderen willen, das dadurch erworben werden kann, sondern an und für sich selbst. Das Eigentümliche der epikureischen Lehre nun

liegt nicht darin, daß das letzte Erstrebenswerte auch Lust, Befriedigung gewähren müsse, was alle behaupteten, ebensowenig wie darin, daß Sinnenlust das höchste Gut sei, was dem Epikureismus fälschlich aufgebürdet wurde, sondern darin, daß jede Art von Lust an sich schlechthin erstrebenswert sei und daß es nur darauf ankomme, durch Bevorzugung der stärkeren Lust vor der schwächeren und durch Vermeidung solcher Lust, die andere bessere Lust hindert oder gar Unlust erzeugt, den möglichst großen Gesamtbetrag von Lust herauszuschlagen. Er zieht die seelische Lust der körperlichen vor und faßt die Gesamteinrichtung der menschlichen Natur so auf, daß es nach ihr möglich ist, in jedem Lebensmomente, also auch für die Summe der Lebensmomente einen überwiegenden Betrag von Lust durch Berücksichtigung aller Arten von Lust, soweit sie nicht einander aufheben oder hemmen, zu gewinnen. Glückseligkeit ist möglich, weil in jedem Moment und also auch im Gesamtleben ein überwiegendes Quantum von Lust irgendwelcher Art erzielt werden kann. Ausgehend von der universonellen Schätzung aller Arten von Lustursachen als an sich erstrebenswerter Güter, die er dem populären Bewußtsein entlehnte, suchte er sich durch eine Reihe von gewagten psychologischen Behauptungen die dem populären Bewußtsein fehlende Gewißheit der Möglichkeit eines Lustüberschusses zu verschaffen. Er suchte durch Behauptungen, wie: Schmerzlosigkeit ist an sich lustvoll; Befreiung von Unlust bewirkt auch schon ohne hinzutretenden positiven Genuß Lust; Entziehung einer Lust bewirkt an sich noch nicht Unlust, das Grenzgebiet zwischen Lust und Unlust derartig auf die Seite der Lust zu schlagen, daß das Gebiet der möglichen Lust von vornherein als das größere erschien. Indem er die bloße Freiheit von körperlichen Beschwerden und seelischen Erschütterungen der Lust zurechnete, glaubte er das Übergewicht der Lust gesichert zu haben. Alle Arten von Gütern erscheinen ihm zur Erzielung der Glückseligkeit brauchbar, und er glaubt die populäre Meinung, daß auf diesem Wege universonellen Luststrebens Glückseligkeit zu erzielen sei, zur wissenschaftlichen Gewißheit erhoben zu haben.

Nach dem Stoicismus ist die Welt ein vernünftiges

Wesen. In der vernunftlosen Natur waltet unmittelbar und zwingend die Weltvernunft; alles vollzieht sich in uneingeschränkter Vollkommenheit nach den vernünftigen Gesetzen des Weltalls. Im Menschen hat sich dies Vernunftsprincip eine selbständige Daseinsweise gegeben; es soll sich in ihm im Gegensatz gegen widerstrebende Mächte seines Innern in Freiheit durch Einsicht verwirklichen. Das stoische Ideal des Weisen ist freie, vollkommene Übereinstimmung mit der Weltvernunft. Im empirischen Leben ist die Tugend die principielle innere Stellung, nach der diese Übereinstimmung als die allein berechnigte Maxime der Willensrichtung und des Handelns anerkannt wird. Jene vollendete Übereinstimmung ist das höchste Gut an sich, das vollkommene Leben, die Tugend als die Maxime des vollkommenen Lebens ist das höchste Gut für uns, soweit es uns erreichbar ist, ein Bewußtseinszustand, den nichts anfechten kann.

Nach dem Pyrrhonismus giebt es kein apodiktisches Wissen weder über das Wesen der Dinge noch über ihren Wert für uns; weder die theoretischen Erkenntnisurteile noch die Werturteile haben Gewißheit. Die Glückseligkeit besteht daher in der rein negativen Haltung der Unabhängigkeit von den sich aufdrängenden Scheinwerten, der universellen Gleichgültigkeit gegen die vermeintlichen Güter und Übel, die sich durch nichts anfechten, erschüttern und aus dem inneren Gleichmut herausbringen läßt. Während das singuläre Werturteil auf der Stufe der Unentschiedenheit stehen bleibt, wird das universelle positiv, indem eben dieser Zustand der Unabhängigkeit, Gleichgültigkeit, Unangreifbarkeit als ein unbedingt beglückender unmittelbar gefühlt und erfahren wird; die der Indifferenz des Werturteils entsprechende Grundstimmung der Indifferenz erlangt durch das Zeugnis des Gefühls wieder einen positiven Wert.

Die dritte Periode der antiken Philosophie, vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an bis gegen 200 nach Chr., ist im allgemeinen eine Periode des schwächlichen Epigonentums. Die Schulgegensätze werden auf Formeln gebracht und diskutiert, wobei sich eine Zeitlang, besonders während des ersten

vorchristlichen Jahrhunderts teilweise die Neigung zu eklektischer Abschleifung, im weiteren Verlaufe aber, in der nachchristlichen Zeit, wieder die entgegengesetzte zu straffer Anziehung der Schulgegensätze zeigt. Ein charakteristischer Zug dieses Zeitabschnittes ist es, daß auch äußerlich, dem Namen nach, die Philosophie vollständig und mit Bewußtsein als eine Theorie der Lebensführung auf Grund einer bestimmten Güter- und Glückseligkeitslehre, als *ars vivendi* oder Ethik im antiken Sinne aufgefaßt und von den theoretischen Wissenschaften mehr und mehr gesondert wird.

Außerlich stehen sich die vier Hauptschulen, die akademische, peripatetische, epikureische und stoische gegenüber. Aber die akademische war vom Geiste Platos längst abgehalten und verfolgt in Karneades (um 170 vor Chr.) das Princip, daß der Besitz der wichtigsten von der Natur geforderten Güter, der *prima naturae*, die Glückseligkeit verbürge, während Antiochus von Askalon, der 68 vor Chr. starb, behauptete, die Tugend — im ethischen Sinne — begründe zwar ein glückseliges, aber nicht das glückseligste Leben, wozu noch weitere Güter erforderlich. Auch die peripatetische Schule hat den Geist ihres Stifters verloren und fordert noch entschiedener als Antiochus äußere Güter als Ergänzung der Tugend. Der Epikureismus ist die einzige Schule, die unverändert den Sätzen des Meisters anhängt; der Stoicismus erfuhr namentlich durch Panätius im zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine Abschwächung seiner Lehre, indem die Lust wenigstens teilweise als dem Leben nach der Weltordnung gemäß neben die Tugend gestellt wurde; in der nachchristlichen Zeit aber erhebt er sich, namentlich in Musonius Rufus und Epiktet, zu einer abstrakten Schroffheit, in der das eigentliche Wertprincip der Übereinstimmung mit der Weltordnung fast völlig aus dem Gesichtskreise verschwindet und eine dem Cynismus und Pyrrhonismus verwandte Gleichgültigkeit gegen Güter und Übel die Garantie der Glückseligkeit ausmacht.

Die vierte Periode, die in ihren allmählichen Vorbereitungsstufen bis in die vorchristliche Zeit zurückreicht, findet ihre Vollendung im Neuplatonismus, dessen Stifter, Plotin,

dem dritten nachchristlichen Jahrhundert angehört. Diese Richtung verzichtet auf eine eigentliche Güterlehre. Es giebt keinen Zustand im bewußten empirischen Dasein oder auch in einem diesem durch Fortdauer des Bewußtseins ähnlichen jenseitigen Dasein, der als Glückseligkeit bezeichnet werden könnte. Alles Seiende ist nur vergrößernde Emanation aus einem völlig abstrakten Weltgrunde, der weder ist noch denkt, von dem überhaupt nichts Positives ausgesagt werden kann und der im Grunde ein Nichts ist. Nur die Rückkehr in den bewußtlosen Zustand dieses Nichts, die Erlösung vom konkreten Dasein, ist das Begehrnswerte, aber nicht als befriedigter Zustand, weil es überhaupt kein Zustand mehr ist, sondern nur als Erlösung von einem unbefriedigenden Zustande. Diese Rückkehr findet im irdischen Leben nur auf seltene Momente in der Ekstase, der bewußtlosen Verzücung, statt; als dauernde ist sie das Ziel einer langen Entwicklung. Nichts in der Welt ist an sich wertvoll; der Genuß des Schönen, Sittlichkeit, Askese, Erkenntnis haben nur insofern einen abgeleiteten Wert, als sie diese Rückkehr vorbereiten, mit der der Mensch aufhört, Subjekt einer möglichen Befriedigung zu sein, weil er aufhört, Bewußtes, ja Seiendes zu sein.

Die christliche Philosophie hat das Unterscheidende von der antiken, daß nicht die Philosophie als solche ein Glückseligkeitsideal aufstellt, sondern daß ihr dies in autoritativer Weise von der Offenbarung entgegengebracht wird. Es giebt eine vollkommene Glückseligkeit im Reiche Gottes, in einem jenseitigen Zustande unter veränderten Daseinsbedingungen, an der aber der Glaubende schon im Diesseits in der Hoffnung und im Vorgeichmaß Anteil hat. Es ist nicht eine jenseitige Glückseligkeit abstrakter Art, wie die Körperfreiheit der Pythagoreer oder die nur intellektuell anschauende Daseinsweise Platos, sondern ein ganz konkreter Zustand, in dem nicht nur die Seele ihre wesentlichen Vermögen behält, sondern auch der Leib, wenngleich als verklärter geistlicher Leib fort dauert. Auch die zur Erlangung dieses vollkommenen Gutes erforderliche Lebensführung ist autoritativ vorgeschrieben, ja nach der strengeren Lehre kann der Mensch überhaupt nichts dazu thun, son-

dern hat das erforderliche Wirken der göttlichen Gnade zu überlassen; es giebt also keine Ethik im antiken Sinne mehr. Die subjektive Möglichkeit einer solchen vollkommenen Glückseligkeit wird dogmatisch vorausgesetzt, und ihre Beschaffenheit als Zustand tritt nur in schattenhaften, verschwimmenden Umrissen hervor. Dagegen nehmen jetzt die metaphysischen Vorbedingungen der objektiven Möglichkeit, die bei den antiken Standpunkten nur teilweise, wie bei Plato und den Stoikern, eine centrale Bedeutung hatten, infolge der ausschließlichen Zweiseitigkeit der Glückseligkeit, die höchste Bedeutung in Anspruch; die Substantialität der Seele, die Gottheit und die von ihr veranstaltete Erlösung müssen real sein. Auch diese metaphysischen Vorbedingungen sind nun zunächst autoritativ gegeben; in dem Maße aber, in dem allmählich das Denken zur Mitarbeit an ihnen berufen wird, in dem also eine christliche Philosophie entsteht, wird diese wesentlich Metaphysik im Dienste der objektiven Voraussetzungen der christlichen Heilslehre. Die christliche Philosophie ist nicht mehr selbst Güterlehre, sondern steht nur in Abhängigkeit von einer Güterlehre, indem es ihre Aufgabe wird, die Voraussetzungen der Realisierbarkeit der christlichen Seligkeit stützen zu helfen.

Nach dem Maße nun, in dem die Hülsarbeit der Philosophie für diese Aufgabe in Anspruch genommen wird, entstehen drei Perioden der christlichen Philosophie.

Die erste Periode ist die der Dogmenbildung. Hier ist die metaphysische Produktion eine vorwiegend formale. Die metaphysischen Voraussetzungen der Heilslehre sind zwar autoritativ gegeben, aber nur in der unbestimmten Formulierung eines populären Vorstellens. Sie sind daher der Gefahr der Umdeutung namentlich im Sinne jener letzten antiken Weltanschauung, die im Neuplatonismus ihren vollkommensten Ausdruck fand, ausgesetzt. Es müssen daher diese Voraussetzungen so ausgebildet und namentlich so formuliert werden, daß aus ihnen nicht jene fremdartige Erlösung vom konkreten Dasein folgt, sondern durch sie die Möglichkeit der christlichen Erlösung zum vollendeten konkreten Dasein begründet wird. Dies ist der Sinn der Dogmen von der Trinität und der Realität auch der

menschlischen Natur in der Person des Erlösers. Die metaphysische Produktion dieser Periode ist formal-metaphysische Verarbeitung des gegebenen Glaubensinhalts: ihren Niederschlag bilden die ökumenischen Bekenntnisschriften.

Die zweite Periode ist die der Scholastik. Neben die im Dogma festgelegten metaphysischen Bedingungen des ewigen Heils tritt jetzt eine Metaphysik des natürlichen Denkens, nicht als originales, neues und selbständiges Erzeugnis, sondern die natürliche metaphysische Erkenntnis erscheint als eine fertige, repräsentiert durch die hervorragendsten antiken Philosophen, Plato und namentlich Aristoteles. So entsteht die Frage, ob es nicht möglich ist, die Metaphysik des Dogmas, unbeschadet ihrer vorab anerkannten autoritativen Geltung, mit der Metaphysik der natürlichen Vernunft, wie sie in jenen Denkern zu Tage trat, in Einklang zu bringen. Nur als Metaphysiker kommen die antiken Denker in Betracht, ihre Glückseligkeitslehre bleibt so gut wie gänzlich außer Beachtung; sie erscheinen ganz der veränderten Sachlage gemäß unter einem ganz neuen, einseitigen Gesichtspunkte. Die Entwicklung dieses Harmonisierungsversuchs ist eine abwärts gehende, von dem hoffnungsfreudigen Versuche totaler Harmonisierung bis zum völligen Scheitern. Sie verläuft in drei Hauptphasen, die durch die Namen Anselm von Canterbury, Thomas von Aquino und Wilhelm von Occam charakterisiert werden. Erst wird totale Harmonisierung versucht, dann werden die Mysterien von der Harmonisierung ausgeschlossen und diese auf den engeren Kreis der auch der natürlichen Vernunft zugänglichen Sätze, die *praeambula fidei*, beschränkt, endlich wird die völlige Unvereinbarkeit des Glaubensinhalts mit dem natürlichen Denken konstatiert. Das Resultat der mittelalterlichen Denkarbeit ist einerseits ein bewußter Supranaturalismus als offene Verneinung der natürlichen Erkenntnis, den auch die Reformation als Erbe antrat, andernteils die Lehre von der doppelten Wahrheit, nach der etwas für das natürliche Licht, das immer noch durch die antike Philosophie, namentlich den Aristotelismus, repräsentiert erscheint, wahr sein kann, während es nach dem übernatürlichen

Licht der Offenbarung falsch ist, als heimliche Verneinung des Dogmas.

Die christliche Philosophie der dritten Periode, die neuere Philosophie, hat mit der mittelalterlichen das Grundproblem gemeinsam: auch hier handelt es sich um das Zusammenstimmen der metaphysischen Bedingungen der Heilslehre mit den Resultaten des natürlichen Erkennens. Aber die Umstände und Voraussetzungen der neuen Harmonisierungsversuche sind andere geworden. Das natürliche Erkennen ist nicht mehr identisch mit der antiken Metaphysik, sondern tritt als neue, selbständige Wissenschaft, namentlich als unabhängige, streng wissenschaftlich begründete, stetig fortschreitende Naturwissenschaft auf. Ferner aber erklärt sich auch das auf Harmonisierung abzielende Denken nicht mehr von vornherein und im Princip an das Dogma gebunden, sondern tritt mehr und mehr als selbständiges, nur seinen eigenen Resultaten vertrauendes auf, daher denn, als der Entwicklungsgang sich als ein fortschreitendes Auseinandergehen der beiden in Einklang zu bringenden Principien auch hier zeigt, nicht Supranaturalismus und doppelte Wahrheit, sondern fortschreitende Verwerfung des Dogmas das Resultat ist. Die moderne christliche Philosophie ist sowohl hinsichtlich der natürlichen Erkenntnis, unter deren Voraussetzung sie operiert, als auch hinsichtlich der eigenen Resultate, eine autoritätsfreie; sie bindet sich an Aristoteles gar nicht, an das Dogma nur, insofern sie glaubt, es mit der Wissenschaft in Einklang gebracht zu haben. Natürlich wird durch diese freiere Stellung zum Dogma auch die Beziehung zum theologischen Grundinteresse teilweise eine losere und weniger sichtbare, und für eine oberflächlichere Betrachtung, die die tieferen Zusammenhänge aus den Augen verliert, kann es manchmal scheinen, als handle es sich nur um Fragen und Systeme theoretischen Wissens.

Dieser Prozeß der freiwilligen Harmonisierungsversuche der natürlichen Erkenntnis mit den metaphysischen Voraussetzungen der Heilslehre verläuft bis zum offenkundigen Hervortreten des negativen Endergebnisses in sechs Phasen. Wie im Mittelalter ist auch hier der Verlauf so gestaltet, daß die

weitestgehenden Versuche den Anfang machen, die nachfolgenden aber einen stetigen Rückgang bis zum offenen Auseinandergehen und zur offenen Verneinung des Dogmas darstellen.

Zuerst eine Vorbereitungszeit von unbestimmt chaotischem Charakter, bis ins 17. Jahrhundert hineinreichend. Sie umfaßt eine Mannigfaltigkeit von Ansätzen und Versuchen, die nach der Verschiedenheit der neuen Faktoren des geistigen Lebens, von denen sie ihre Anregungen empfangen, sich als Philosophie des Humanismus, der Reformation und der beginnenden Naturwissenschaften gruppieren lassen. Gemeinsam ist allen der Gegensatz gegen die Scholastik und ihre Faktoren: das autoritative Dogma und den autoritativen Aristoteles.

Mit der zweiten Phase, der Philosophie des 17. Jahrhunderts, tritt der eigentümliche Charakter der Periode vollständig hervor, indem das Harmonisierungsproblem im vollen Umfange in Angriff genommen wird. Voraussetzung ist das Hervortreten einer neuen exakt-wissenschaftlichen Naturwissenschaft durch Galilei, als deren Konsequenz die Überzeugung erscheint, daß alles natürliche Geschehen ein mechanisches ist, das Resultat von Materie und Bewegung. Eine unvollkommene Lösung des Problems liefert Hobbes, der die Harmonisierung nur ganz äußerlich, durch das Gesellschaftsinteresse und die Staatsautorität, herstellen zu können glaubt. Der klassische Ausdruck der Phase ist Descartes, der von innen heraus, durch wissenschaftliche Demonstration, den Einklang von Dogma und Wissenschaft herzustellen unternimmt. Ein merkwürdiger Zug der Entwicklung ist, daß derselbe Hauptvertreter der Zeit Tendenz, nachdem sein Versuch von seiten der Kirche ablehnend behandelt worden, in seiner letzten Schrift, den Leidenschaften der Seele, sich stillschweigend einer der antiken Philosophie verwandten Güterlehre und Ethik zuwendet und daß er darin einen kühn und rücksichtslos aus dem Rahmen der christlichen Philosophie heraustretenden, weit über die schüchternen Ansätze der Descartesschen Schrift hinausgehenden Nachfolger an Spinoza findet.

Die dritte Phase ist die Philosophie der Aufklärung. Die Aufklärung, nicht im vagen Sinne, sondern im spezifischen Sinne

eines Standpunktes der christlichen Philosophie genommen, bedeutet die Reduzierung des Dogmas auf denjenigen Teil seines Inhalts, der vermeintlich durch das natürliche Erkennen nicht nur gerechtfertigt, sondern ohne Seitenblick auf die autoritative Bezeugung als Vernunftwahrheit selbständig bewiesen werden kann und zugleich die Möglichkeit der jenseitigen Glückseligkeit nach der Seite ihrer objektiven Bedingungen gewährleistet. Sie beschränkt das Dogma auf diejenigen Bestandteile, die schon von Thomas von Aquino als *praeambula fidei* und natürliche Theologie ausgesondert waren, und erklärt die Summe dieser Grundlehren für ein System der Natur- oder Vernunftreligion, das von Anbeginn der Welt und bei allen Völkern kraft seiner Vernunftapodikticität Eigentum aller tiefer Denkenden gewesen sei und das zu seiner Bestätigung keiner Offenbarung bedürfe, wie denn auch die angebliche Offenbarung als solche der kritischen Prüfung nicht standhalte.

Ihre reinste und deutlichste Ausprägung findet diese Phase in England, wo sie von empiristischen Voraussetzungen aus durch Locke angebahnt, durch den Deismus vollendet wird. In Frankreich kommt sie unter englischem Einflusse nur zu fragmentarischer Durchbildung, die einzige eigenartige Weiterbildung bietet Rousseau. In Deutschland wird die Vernunftreligion von rationalen Voraussetzungen aus selbständig angebahnt durch Leibniz und Wolff und unter Mitwirkung englischer Einflüsse vollendet durch Reimarus und die Popularphilosophie.

Die vierte Phase, die Phase des Moralismus, verläuft teilweise parallel, ja sie vermengt sich sogar in Übergangs- und Mischformen mit der der Aufklärung, ist aber nach Anfangs- und Endpunkt später als jene und gehört im allgemeinen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an, wie jene der ersten Hälfte. Der Moralismus läßt von den Realitätsbedingungen des christlichen Glückseligkeitsideals nur ein kleines Bruchstück übrig; er verjenseitigt die Möglichkeit der Aufhebung des egoistischen Willens, die bei jenem nur Vorbedingung und Garantie der Gewißheit des Heils war, zum letzten und einzigen Interesse. Er verzichtet im Princip auf die jenseitige Glück-

seligkeit und macht zu seiner wesentlichen Angelegenheit die objektive Möglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes. Nicht wie die antike Ethik und im Grunde auch das Christentum leitet er die Lebensführung aus einem Glückseligkeitsideal ab; seine Grundfrage ist: Wie kann die Moral die Theologie überleben? Die Moralität erscheint als selbstverständliche Forderung, an sie als letzten stehen gebliebenen Rest aus dem Gesamtsystem der christlichen Glückseligkeitsforderung flammert sich das Interesse an. Eine charakteristische Thatsache ist, daß zwei Hauptvertreter des Moralismus, Hume und Kant, zugleich als die wirksamsten und vernichtenden Kritiker des Systems der Vernunftreligion dastehen.

Der Moralismus erscheint in zwei Formen, einer niederen gröberen, utilitarischen Form, nach der das Interesse an der Moralität nur auf dem am Bestande der gesellschaftlichen Ordnung beruht, und einer feineren, tieferen und idealeren Form, nach der es ein unmittelbares Interesse des Individuums, die Moralität das entscheidende Bedürfnis des individuellen Bewußtseins, das höchste Gut an sich ist. Einige Hauptvertreter des Moralismus sind in England Hutcheson und Hume, in Frankreich, wo nur die gröbere Form zur Entwicklung gelangt, Helvetius, in Deutschland Friedrich der Große, Kant und, als höchstmögliche Vollendungsstufe, Fichte.

Die fünfte Phase erhebt ein anderes letztes Fragment aus den Realitätsbedingungen des Heiles, die Vernünftigkeit der Welteinrichtung, zum ausschließlichen und einzigen Gegenstande des Interesses. Die Welt als Realisation eines objektiven Vernunftprinzips ist das Thema der deutschen Spekulation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die am Schelling'schen Identitätssystem ihre unvollkommene Vorstufe, am Hegel'schen Panlogismus ihre allseitig ausgebildete Vollendungsstufe hat.

Nach diesem fortschreitend negativen Verlaufe der Entwicklung bleibt als Endstufe und letzte Phase nur noch die Deklaration und Konstatierung der vollständigen Nichtwirklichkeit sämtlicher Vorbedingungen für die objektive Möglichkeit des christlichen Glückseligkeitsideals und insbesondere auch der Ver-

neinung der letzten Position der christlichen Philosophie, der Vernünftigkeit der Welt, übrig. Diese letzte Negation vollzieht in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in empiristisch-naturwissenschaftlicher Richtung der deutsche Materialismus durch die Erklärung, daß es nur Stoff und mechanisch wirkende Kräfte in der Welt giebt, in metaphysischer Richtung Schopenhauer, durch die Erklärung, daß das Wesen der Dinge nicht eine sich entfaltende Weltvernunft, sondern ein schlechthin unvernünftiger Drang zum Dasein ist, den er mißbräuchlich Wille nennt. Daß der Schopenhauerische Pantheismus trotz des gleichzeitigen Auftretens in den ersten Decennien des Jahrhunderts nicht eine gegensätzliche Parallelerrscheinung des Hegelschen Panlogismus ist, sondern trotz der Chronologie eine nachfolgende Entwicklungsstufe, beweist schon die merkwürdige Thatsache des Wirksamwerdens Schopenhauers erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Nicht die Bosheit der Philosophen hat ihn totgeschwiegen, wie er meinte, sondern er ist über ein Menschenalter zu früh für das allgemeine Verständnis aufgetreten.

An die metaphysische Form der Lehre von der Unvernünftigkeit der Welt schließt sich der Pessimismus im strengen und genauen Wortsinne an, der nach Schopenhauers ausdrücklicher Erklärung die Lehre ist, daß diese Welt, und zwar zunächst nicht wegen ihrer die menschliche Glückseligkeit ausschließenden Einrichtung, sondern rein an sich betrachtet, die schlechtestmögliche ist, insofern sie gerade eben noch existenzfähig ist und bei der geringsten Verschlechterung ihrer Einrichtung die Existenzfähigkeit verlieren würde. Der Pessimismus ist an sich noch kein timologischer, eine Aussage über die Glückseligkeitsmöglichkeit enthaltender Standpunkt; der timologische Skepticismus, der bei Schopenhauer als der verneinende Gegensatz gegen die gesamte dogmatische Entwicklung der Güterlehre, als umfassendere, weil auch den Gegensatz gegen die christliche Güterlehre miteinschließende Parallelererscheinung des Neuplatonismus hervortritt, erscheint bei ihm wesentlich als Konsequenz seiner Welterklärung, allerdings auch wieder so, daß das Weltelend

eine empirische Bestätigung, eine Rechenprobe des unabhängig von ihr Bewiesenen bildet.

Der timologische Skepticismus Schopenhauers ist ein radikaler, der schon für die elementare Stufe der Güterlehre die vollständige Verneinung eintreten läßt. Es giebt keine Güter, es sind keine positiven Werturteile möglich. Der Radikalismus dieser Verneinung zeigt sich insbesondere darin, daß nicht etwa bloß die objektive Möglichkeit der Lust, ihre Realisierbarkeit nach der Welteinrichtung, sondern ihre subjektive Möglichkeit nach der Einrichtung unsrer Natur bestritten wird. Hier nun zeigt sich die Abhängigkeit dieser Verneinung von den metaphysischen Voraussetzungen als Konsequenz. Der Mensch ist seinem Grundwesen nach dasselbe, was die Welt ihrem Grundwesen nach ist, blinder, zielloser Drang; der „Wille“ ist die Substanz der menschlichen Natur; der Mensch ist individualisierter Wille. Daraus folgt, daß Lust als überschießende Befriedigung niemals zustande kommen kann. Der nichtbefriedigte Wille ist Schmerz; der momentan in einer einzelnen Beziehung befriedigte nur momentane Aufhebung der, jedoch vorher durchgekosteten Unlust der Nichtbefriedigung. Die einzelne Willensbefriedigung bildet im günstigsten, aber fast nie eintretenden Falle der vollständigen Gewährung des Gewollten ein Äquivalent für die Unlust, das aber keinen positiven Lustüberschuß, sondern nur Ausgleichung und Herstellung eines Nullpunktes des Gefühls ergibt, über den unser Fühlen nie hinauskommen kann. Außerdem ist aber auch der Wille seiner Natur nach so geartet, daß er die momentane Befriedigung bald als Unlust der Langeweile empfindet; als universelles, nie rastendes Begehren, dem die einzelnen Ziele nur zufällige sind, muß es sofort nach Erreichung eines Zieles sich auf ein neues richten; die momentane Befriedigung schlägt durch die Mittelstufe der Langeweile sofort in neues, unlustvolles Begehren um. So ist das Leben ein feuriger Kreislauf von der Unlust des Begehrens zur Unlust der Langeweile und neuer Unlust des Begehrens mit einzelnen kühleren Stellen, die durch die momentane Befriedigung gebildet werden; es ist ein Geschäft, das nicht nur keinen Gewinn abwirft, sondern wegen

des beständigen Zurückbleibens der Gewährung hinter dem Begehrten nicht einmal die Kosten, nämlich eben die Unlust des Begehrens, zu decken imstande ist.

Nach dieser Verneinung der subjektiven Möglichkeit der Lust überhaupt kann auch das universelle Werturteil nur verneinend ausfallen; es giebt keine Glückseligkeit, weder im Sinne einer Summierung überschießender Lust, noch im Sinne eines höchsten Gutes, das nur in der schlechthin unmöglichen finalen Willensbefriedigung bestehen könnte. Die Verneinung der Glückseligkeit ist nur die Konsequenz der radikalen Verneinung der Möglichkeit irgend eines einzelnen Gutes, und nur die Erlösung des Menschen von sich selbst, vom Willen als seinem eigensten Wesen durch Selbstverneinung bleibt als Ausweg übrig. In diesem Ideal der Selbstverneinung, ebenso wie in der Auffassung der Kunstanschauung und Moral als Vorstufen, zeigt Schopenhauer die auffallendste Ähnlichkeit mit dem Neuplatonismus, nur daß hier das zu Verneinende nicht die bewußte Intelligenz, sondern der Wille ist, daher auch bei Schopenhauer die Askese nicht letzte Vorstufe, sondern Endstufe ist.

Auch in dem v. Hartmann'schen System bleibt die Welt als Selbstmanifestation eines blinden Willens principiell unvernünftig, die Unvernunft wird nur dadurch gemildert, daß in dem metaphysischen Weltgrunde zugleich ein Vernunftprincip vorhanden ist, das der Welt gleich im Entstehen die teleologische Richtung auf dereinstige Wiederaufhebung als Resultat des Weltprocesses selbst erteilt. Im Hinblick auf dieses in ihr angelegte Entwicklungsziel ist die Welt die bestmögliche. An und für sich aber ist sie hinsichtlich der Thatfache ihres Bestehens und der Ursache ihrer Entstehung unvernünftig und daher auch zwar nicht die schlechteste überhaupt, aber doch schlecht in dem Sinne, daß ihr Nichtsein besser wäre als ihr Sein, und diese Schlechtigkeit spiegelt sich auch im überwiegenden Unlustgeföhle sowohl des Weltgrundes selbst als auch sämtlicher endlicher Wesen wider. Während Schopenhauer den Pessimismus als die Lehre von der absoluten Schlechtigkeit der Welt an sich von seiten des Geföhls nur empirisch durch das Elend der endlichen Wesen begründen konnte, geht von Hartmann, in der richtigen

Erkenntnis, daß aller Wert und Unwert vom Dasein eines fühlenden Subjekts abhängig ist, einen Schritt weiter und behauptet ein universelles, die überwiegende Unlust der Welt fühlendes Weltsubjekt; der Weltgrund selbst ist ihm der Träger einer universellen Weltunlust, die den eigentlichen Beweisgrund für die Schlechtigkeit der Welt bildet. Die Unvernünftigkeit der Welt und das Elend der Menschen braucht sich gar nicht notwendig zu decken; es könnte eine ganz vernünftige Welt geben, in der es doch gerade dem Menschengeschlecht nicht besonders gut ginge, und umgekehrt eine ganz unvernünftige, in der wir uns ganz wohl befänden. Der Mensch braucht gar nicht notwendig der Mittelpunkt der Welt zu sein. Eine eigentliche Schlechtigkeit der Welt als solcher, also ein eigentlicher vom timologischen Skepticismus in Bezug auf das Menschenlos verschiedener Pessimismus kommt nur zustande, wenn es ein fühlendes Weltsubjekt giebt, in dessen Gefühl sich die ganze Verkehrtheit der Welteristenz als Unlust reflektiert. Ein solches Gefühlssubjekt der Welt ist das von Hartmannsche Absolute, in dem die überwiegende Negativität des Gefühls auf Grund des unbefriedigten Strebens genau so zustande kommt, wie nach Schopenhauer beim menschlichen Individuum, nur mit dem merkwürdigen Unterschiede, daß die Unlust des Absoluten, der „Gottessehmerz“, in der Sphäre des Unbewußten verbleibt. Diese unbewußte Unlust des Absoluten ist dann ja freilich ein hölzernes Eisen in des Wortes verwegenster Bedeutung, aber der Pessimismus im eigentlichen Sinne hat doch seine richtige Stütze erhalten.

Auch bei v. Hartmann entspringt aus der Lehre von der Unvernunft der Welt der timologische Skepticismus.

Doch ist die Verneinung der Möglichkeit von Lustüberschüssen im einzelnen bei ihm keine so ausnahmslose, wie bei Schopenhauer. Wenn die Willensbefriedigung so unmittelbar eintritt, daß keine Unlust der Nichtbefriedigung vorhergeht, ist ein Lustüberschuß möglich; daß dieser Fall der sofortigen Willensbefriedigung gerade bei der Gaumen- und Geschlechtslust, sowie bei den Genüssen aus Kunst und Wissenschaft eintreten sollte, wie v. Hartmann behauptet, ist an sich wenig einleuchtend

und v. Hartmann ist dafür den Beweis schuldig geblieben. Jedenfalls giebt es nach seiner Lehre wenigstens einzelne positive Güter. Freilich müssen auch diese sich noch manche Abzüge an ihrer Lustwirkung gefallen lassen, und für die große Masse der vermeintlichen Güter bleibt das Schopenhauerische Princip bestehen, daß der Nullpunkt der Ausgleichung der Unlust aus dem Begehren durch die Lust aus der Gewährung das äußerste Erreichbare ist, und auch bei v. Hartmann läßt namentlich die unaufhörliche Aktualität des unbefriedigten Begehrens nicht einmal diesen Nullpunkt der Befriedigung zustande kommen.

Dazu kommt nun ferner, daß ein Teil der entstehenden Lust auf einer zweckvollen Täuschung des Menschen durch den vernünftigen Teil des Weltprinzips beruht. Dieses rechnet bei seinem Vorhaben, die Welt durch den Weltprozeß selbst wieder aufzuheben, gerade auf die Menschheit und deren schließliche Erkenntnis der wahren Sachlage, die sie zum wirksamen Entschluß der Weltaufhebung hinführen soll. Dieses Resultat kann aber als generelle Stimmung nur am Ende des geschichtlichen Prozesses eintreten. Damit nun die Menschen den Mut zur Fortführung dieses Prozesses nicht verlieren, läßt die Weltvernunft über unsre Vergangenheit durch Verfälschung des Erinnerungsbildes, über unsre Zukunft durch den Instinkt der Hoffnung und im allgemeinen über unsre Schicksalslage durch zahlreiche Illusionen uns täuschen. Da aber diese Veranstellung nicht den Zweck hat, wirkliche Glückseligkeit zu begründen, so hat sie zugleich wieder ihre Schranke an der fortschreitenden Intelligenz erhalten, die die Täuschung immer wieder durchschaut. Dadurch erhalten also zahlreiche Titel des menschlichen Lusttats den Vermerk: künftig wegfallend, und was uns der unerfüllte Wille noch läßt, das nimmt uns in mütterlich pädagogischer Fürsorge die allweise Weltvernunft. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin.

Das Resultat dieser, wie ersichtlich, durchaus von metaphysischen Voraussetzungen ausgehenden Beweisführung ist, daß es zwar im einzelnen eine beschränkte Möglichkeit positiver Lust, im ganzen aber keine Möglichkeit überwiegender Glückseligkeit giebt. Das universelle Werturteil bleibt auch bei v. Hartmann

ein nach der Seite der subjektiven Möglichkeit verneinendes. Die positiven Lustmomente bilden einen so verschwindenden Posten im Contobuche des Lebens gegenüber der überwältigenden Masse der Unlustmomente, daß eine Gefühlsbilanz auch nur als Herstellung eines Ausgleichs zwischen den Aktivis und Passivis auch unter den günstigsten Schicksalsverhältnissen unmöglich ist. —

Die vorstehende Übersicht macht auch nicht annähernd den Anspruch, das timologische Interesse als die treibende Kraft im geschichtlichen Fortschreiten der Philosophie erwiesen zu haben. Dazu bedürfte es einer viel eingehenderen Darstellung. Auch die Orientierung über den Punkt, an dem die geschichtliche Entwicklung der Güterlehre angekommen ist, konnte sie, wenn einer eigentlichen geschichtlichen Darstellung nicht vorgegriffen werden sollte, nur andeutend geben, doch werden diese Andeutungen genügen, um zu beweisen, daß diese Entwicklung an einem Punkte angekommen ist, wo die kritische Behandlung der Frage eintreten muß.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß der timologische Skepticismus Schopenhauers und v. Hartmanns mit seinen metaphysischen Voraussetzungen steht und fällt, und daß letztere unhaltbar sind. Damit wären diese Standpunkte negativ widerlegt, aber noch nichts Neues, Positives an ihre Stelle gesetzt. Der timologische Skepticismus, so unhaltbar er ist, stellt die Anforderung, positive Werturteile nicht durch bloße Zurückziehung auf einen der dogmatischen Standpunkte zu fällen, die ebenso unhaltbar sind, sondern die Frage der Möglichkeit der Lust und Glückseligkeit voraussetzungslos zu untersuchen und nur von einem kritischen Verfahren gesicherte Ergebnisse zu erwarten.

5. Gang der Untersuchung und vorläufige Andeutung der Resultate.

Der Gang der Untersuchung wird durch zwei sich durchkreuzende Gesichtspunkte bestimmt. Der eine derselben ist die Unterscheidung des singulären und univervellen Werturteils, der Frage nach der Möglichkeit von Gütern überhaupt und der

Frage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit als eines das gesamte Dasein umfassenden Zustandes der Befriedigung. Nach diesem Gesichtspunkte zerfällt die gesamte Güterlehre in zwei Haupttheile, die elementare als Vorstufe und die zusammenfassende oder die Glückseligkeitslehre. Der zweite Gesichtspunkt ist die Notwendigkeit, die Frage nach der inneren oder subjektiven Möglichkeit der nach der äußeren oder objektiven voranzuschicken. Letztere hat überhaupt nur Bedeutung, wenn erstere im bejahenden Sinne beantwortet werden kann; andernfalls kann ihre Beantwortung füglich unterbleiben. Der erste Gesichtspunkt ergiebt die Haupttheile, der zweite bestimmt innerhalb jedes Haupttheils den Gang der Untersuchung.

Zu ersten Haupttheile wird zunächst gegen Schopenhauer nach dem Zeugnis der unbefangenen inneren Erfahrung festzustellen sein, ob die Lust ein unabhängig von einer vorhergehenden Unlust des Begehrens für sich bestehender selbständiger Zustand ist, dessen Wert oder Unwert für das Gefühlsleben nicht erst durch die Beziehung auf jene vorhergehende Unlust ausgemacht wird. Diese Frage wird nach dem Zeugnis der unmittelbaren Erfahrung zu bejahen sein.

Es wird ferner für diese Thatfache der Erfahrung eine ursächliche Erklärung zu suchen sein, indem dasjenige in der Einrichtung unsrer Natur gesucht wird, auf dem die Entstehung von Lust und Unlust in Wirklichkeit beruht. Als diese allgemeine Möglichkeit beider Arten von Gefühlen wird sich der Begriff des Bedürfnisses ergeben. Das Bedürfnis ist die neutrale Möglichkeit von Lust und Unlust, das Gefühl im Stadium der Potenzialität, der an sich noch nicht zum Gefühl erhobene Indifferenzzustand der entgegengesetzten Gefühle, die Möglichkeit des Bewußtwerdens unsrer Zustände in der Form des Gefühls. Weiter rückwärts beruht es wieder auf dem objektiven Erfordernis der Natur und bildet die Zwischenstufe zwischen diesem und dem Bewußtwerden des Maßes seiner Erfüllung oder Nichterfüllung in den beiden Arten der Gefühle.

Nachdem durch diese Untersuchung die innere Möglichkeit der Güter als äußerer Ursachen einer von vorherigem Begehren unabhängigen Lust wie der Übel als äußerer Ursachen einer

ebenfalls nicht bloß im Begehren bestehenden Unlust festgestellt ist, wird es möglich sein, durch eine Analyse unsrer Organisation zu einer systematischen Übersicht der Grundbedürfnisse zu gelangen, die zugleich eine Übersicht der nach der Einrichtung unsrer Natur möglichen fundamentalen Güter und Übel ergeben wird.

Hier tritt sodann die Berücksichtigung der Welteinrichtung ergänzend hinzu, um zu zeigen, wie diese fundamentale subjektive Möglichkeit der Güter und Übel durch die Art und das Maß, wie die Welteinrichtung den Bedürfnissen unsrer Natur entgegenkommt oder nicht entgegenkommt, zur objektiven Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Gütern und Übeln sich gestaltet.

Dieser ganze elementare Teil der Untersuchung verzichtet grundsätzlich auf jede Größenvergleicheung nicht nur zwischen Gütern und Übeln, sondern auch zwischen Gütern untereinander und Übeln untereinander, er ist lediglich deskriptiv und hat es, nachdem das Resultat gewonnen, daß es selbständige Lust und also Güter giebt, ausschließlich mit der Gewinnung einer geordneten Übersicht über die nach dem Zusammenwirken der inneren und äußeren Gefühlsursachen möglichen Arten der Güter und Übel zu thun, ohne ihre quantitativen Unterschiede zu berücksichtigen.

Der zweite Hauptteil, die Glückseligkeitslehre, wird ebenfalls überall durch den Gegensatz der inneren und äußeren Möglichkeit bestimmt. Hier hat jedoch, da es verschiedene Weisen giebt, die Möglichkeit der Glückseligkeit vorzustellen und zu behaupten, der auf dieser Artverschiedenheit der Glückseligkeitsideale beruhende Unterschied in der Einteilung den Vortritt, und der Gegensatz der inneren und äußeren Möglichkeit kommt erst an zweiter Stelle bei den einzelnen Arten, die Glückseligkeit zu suchen, in Betracht.

Die erste Art, die Glückseligkeit zu suchen, bezieht sich auf eine vollkommene Glückseligkeit durch vollständige Befriedigung aller unsrer Bedürfnisse, also unter Ausschluß jeder Möglichkeit der Entstehung einer Unlust. Die Möglichkeit vollkommener Glückseligkeit wird auch von der christlichen Weltanschauung nicht für die erfahrungsmäßig gegebene Einrichtung der Welt

und unsrer Natur, sondern nur für einen Zustand beider behauptet, in dem wesentlich günstigere Bedingungen der Glückseligkeit geschaffen sind. Wir müssen also, wenn die Frage überhaupt untersucht werden soll, diese Voraussetzung acceptieren und nur feststellen, in welchem Maße diese Veränderungen unsrer Natur zugestanden werden können, ohne die Identität des Individuums und des individuellen Bewußtseins aufzuheben, ohne die jede Aussicht auf einen jenseitigen Glückseligkeitszustand für uns ohne Bedeutung wäre.

Nachdem diese Grenze gezogen, wird die innere Möglichkeit unter diesen Voraussetzungen untersucht, und es wird sich ergeben, daß auch unter den zugestandenen günstigen Modifikationen der Welteinrichtung die innere Möglichkeit völlig ungetrübter Seligkeit nicht vorhanden ist. Beim Fehlen der inneren Möglichkeit der Seligkeit hat die Untersuchung der überdies mehr als prekären Frage der äußeren Möglichkeit kein Interesse mehr, doch ergibt sich hier wenigstens im Seligsein in der Hoffnung eine für das diesseitige Leben geltende Form der Glückseligkeit als zwar nicht ausschließliche und ungetrübte, aber doch die Unlust unzweifelhaft überwiegende Gesamtlust.

Mit diesem Ergebnis ist dann die Untersuchung überhaupt eingeschränkt auf den erfahrungsmäßig gegebenen Zustand unsrer Natur. Es kann sich ferner nur noch um die Möglichkeit einer Glückseligkeit in der Form unzweifelhaften Überwiegens der Güter über die Übel handeln. Die Möglichkeit der Glückseligkeit in diesem Sinne kann nun zunächst in der Weise behauptet werden, daß der Besitz einer großen Vielheit von möglichst wertvollen Gütern als Ursache überwiegender Befriedigung behauptet wird.

Es ist der Standpunkt des populären Bewußtseins, der die Güter koordiniert und von möglichst universeller Beschaffung derselben die Glückseligkeit erwartet. Es wird sich nachweisen lassen, daß auch auf diesem Standpunkte sowohl die innere, wie die äußere Möglichkeit überwiegender Lust, wenngleich nur in bedingter Weise, vorhanden ist.

Dem Standpunkte der Koordination der Güter stehen gegenüber die der strengen Subordination aller Güter unter ein

einheitliches höchstes Gut, die philosophischen Standpunkte des Strebens nach Glückseligkeit durch den Besitz eines Gutes von unbedingt überlegenem Werte. Auch hier wird sich ergeben, daß unter Bedingungen, unter denen die vornehmlichste die Überzeugung von dem überlegenen Werte des betreffenden Gutes ist, überlegene Lust innerlich möglich und äußerlich realisierbar ist.

Diese philosophischen Standpunkte haben vor dem des populären Bewußtseins mit der systematischen Einheit des Werturteils und Strebens die höhere Sicherheit des Gefühls und die größere Energie und Festigkeit des Strebens als Wille voraus. Aus jeder Annahme eines höchsten Gutes kann eine Ethik als Theorie einer einheitlich geregelten Lebensführung entspringen. Wenn es daher möglich wäre, ein höchstes Gut nachzuweisen, das nicht nur der subjektiven Überzeugung als ein solches gälte, sondern mit wissenschaftlicher Gewißheit als wahres höchstes Gut erkannt werden könnte, so wäre, wenn für dasselbe nicht nur die innere Möglichkeit als absolut überlegene Lustursache, sondern auch die äußere als Realisierbarkeit bewiesen werden könnte, eine nicht mehr bedingte, sondern absolut gültige Möglichkeit der Glückseligkeit aufgezeigt.

Als dieses wahre höchste Gut wird sich die berechtigte Selbstschätzung auf Grund wahren Eigenwertes, der der sittlichen Gesinnung zukommt, herausstellen.

Es giebt somit eine vierfache Möglichkeit der Glückseligkeit. Eine unter diesen ist die absolut gültige und hat zugleich die hohe Bedeutung, daß die aus dem wahren höchsten Gute abgeleitete Ethik als Theorie der Lebensführung inhaltlich und dem Resultate nach zusammenfällt mit der Ethik als Sittlichkeitslehre. Im wahren höchsten Gute ist zugleich die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns gegeben.

In der vollständigen Auseinanderlegung und Prüfung der verschiedenen Möglichkeiten und Fälle sowohl in der elementaren, wie in der zusammenfassenden Güterlehre endlich ist der methodische Charakter des Verfahrens als Kriticismus des Werturteils sowohl dem Dogmatismus wie dem Skepticismus gegenüber gewahrt.

Erster Teil.

Elementare Güterlehre.

I. Die innere Möglichkeit der Güter.

1. Das Zeugnis der Erfahrung.

Den Ausgangspunkt bildet für diesen ganzen Teil der radikale timologische Skepticismus Schopenhauers. Seine uneingeschränkte Leugnung der inneren Möglichkeit eines Gutes überhaupt faßt sich zunächst in dem Satze zusammen, daß alle Befriedigung nur negativ sei, als Wegnahme der Unlust eines Mangels oder der Langeweile. Die Sache stehe nach der Erlangung wie vor dem Eintritt des Wunsches, die besessenen Güter und Vorteile erscheinen als selbstverständlich. Wir fühlen wohl den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit, die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit; der erfüllte Wunsch ist wie der genossene Bissen (Welt als Wille und Vorstellung I, § 58, II, Kap. 46).

Diese Theorie ist zunächst dadurch mißverständlich, daß sie den Schein erweckt, als ob Schopenhauer meine, die Lust sei an sich nichts Reales, Positives. Er hat sich allerdings über diesen Punkt wohl nicht mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen, doch darf nach dem ganzen Zusammenhange des Systems wohl angenommen werden, daß er die Positivität der Lust an sich, sowohl als Bewußtseinszustand im allgemeinen, der sich über die Schwelle des Bewußtseins erhebt, als auch,

was davon der Natur der Sache nach nicht zu trennen, als Wertobjekt, unbedenklich zugegeben haben würde. Angenommen, es wäre ein Indifferenzzustand des Gefühls als Ausgangspunkt gegeben und es träte in diesen Indifferenzzustand eine Lust ein, so würde voraussichtlich auch Schopenhauer sich nicht weigern zugegeben, daß damit nicht nur ein positiver Bewußtseinszustand überhaupt, eine Erhebung über die Schwelle des Bewußtseins, geschaffen würde, sondern daß sich dieser Zustand auch nach der Seite des Wertes als ein positiver charakterisieren würde. Positivität als Bewußtseinsvorgang und Positivität des Wertes sind ja bei der Lust nicht zu trennen. Kein Bewußtseinsvorgang überhaupt kann dies in abstracto sein; es wird zugleich seine ganze spezifische Eigentümlichkeit mitbewußt; das Daß des Bewußtwerdens läßt sich vom Was des Bewußtseinsinhalts nicht trennen. Die spezifische Eigentümlichkeit der Lust, ihr Was, ist aber eben das Lustsein, auf dem ihre Positivität im Sinne des Wertes beruht. Wollte man dies leugnen, so müßte man auch die Positivität als Bewußtseinsvorgang leugnen und behaupten, daß sie unter der Schwelle des Bewußtseins zurückbliebe, also überhaupt nicht bewußt würde.

Die behauptete, ausnahmslose Negativität der Lust beruht aber bei Schopenhauer eben auf der Bestreitung der Möglichkeit der soeben gemachten Voraussetzung, daß sich eine Lust auf dem Boden eines Indifferenzzustandes erheben könne. Sein timologischer Skepticismus beruht auf der Voraussetzung, daß nach der Einrichtung der Menschennatur niemals der Fall eines nicht durch Unlust bereits präoccupierten Gefühlszustandes eintreten könne. In der Seele ist stets entweder die Unlust des Begehrens oder der Langeweile am Werk, jeden in der Entstehung begriffenen Lustwert im Entstehen zu vernichten, im Keime zu ersticken. Das seiner Natur nach unendliche Begehren erzeugt bereits vor der Möglichkeit einer Lust eine Unlustsumme, die den an sich positiven Lustbetrag bereits im Werden verschlingt, so daß auch im Falle der adäquaten Befriedigung des Wunsches nur ein Nullpunkt der wirklichen Befriedigung herauskommt. Ehe der Besitz der dargebotenen Lustsumme angetreten werden kann, ist schon die Unlust des Begehrens als

unerbittlicher Gläubiger zur Stelle und belegt den Betrag als Abschlagszahlung auf die nie zu tilgende Bucherschuld mit Beschlagnahme. Die Lust ist als Befriedigung eines Wunsches immer nur indirekte Lust, sofern sie die vorher vorhandene Unlust des Begehrens vermindert und im besten Falle zum Nullpunkte aufhebt; über diesen hinaus zu positivem Werte kann sie niemals steigen. Die vorgängige Unlust des Begehrens ist Kronos, der seine eigenen Kinder gleich nach der Geburt verschlingt. Das Luststreben ist ein Schöpfen in das Danaidenfaß, die Lust ein Wasserguß, der im besten Falle hinreicht, das Unlustfeuer des Begehrens auszulöschen, selbst aber in diesem Beginnen restlos verdampft.

Aber auch der so hergestellte Indifferenzzustand ist nicht geeignet, als Ausgangspunkt für einen nunmehr zu erwerbenden positiven Lustwert zu dienen. Offenbar ist es auch hier wieder das unerfüllte Begehren, das sofort wieder den hergestellten Indifferenzzustand in den Unlustzustand der Langeweile verwandelt und dadurch auch im Zustande momentaner Wunschlosigkeit das Zustandekommen eines positiven Lustbetrages verhindert, während gleichzeitig der Wille auch unmittelbar und direkt für die Entstehung neuer Unlust des Begehrens Sorge trägt.

Schopenhauer leugnet nicht die Wertpositivität der Lust an sich, was so viel heißen würde, als behaupten, daß die Lust nicht Lust sei, sondern er behauptet nur, daß in jedem einzelnen Falle dieser Positivität bereits im Zustandekommen ein überwiegender negativer Unlustwert gegenübersteht, der sie aufzehrt und dadurch zwar geschwächt, aber nicht vernichtet wird. Die Lust ist zwar wirkliche Lust, aber sie kommt nicht zum Dasein, weil sie im Entstehen aufgezehrt wird. Bei jedem einzelnen Zustandekommen findet die Lust die Unlust schon als Gegner auf dem Plane und zieht bei dem unvermeidlichen Zusammenstoß meist den kürzeren. Im allerbesten Falle ist momentan gegenseitige Vernichtung das Resultat; auf die Dauer ist der Unlust, deren beide Arten, Begehren und Langeweile, ja nur Erscheinungsformen des Grundwesens der Menschennatur, und noch weiter rückwärts, des Grundwesens der Welt, des Willens,

sind, vermöge ihrer unerschöpflichen Hilfsquellen, der Unendlichkeit ihres Wesens, der Sieg gesichert.

Mag aber damit auch nicht die absolute Positivität der Lust im Sinne des Wertes geleugnet werden, was unmöglich ist, sondern nur die relative, so ist doch das Resultat das gleiche: es giebt keine wirklichen Güter als Lustursachen, weil es zu keiner Lust kommt; es giebt höchstens Ursachen verminderter Unlust.

Diese Theorie beruht im letzten Grunde auf der metaphysischen Voraussetzung des Willens im bekannten Schopenhauer'schen Sinne als des Wesens der Dinge überhaupt und der Menschennatur insbesondere. Diese Voraussetzung braucht hier als metaphysische nicht widerlegt zu werden, da sie nicht bewiesen ist. Der angebliche Hauptbeweis ist ja eben der empirisch-psychologische aus dem vorgeblichen Primat des Willens in der Menschennatur, aus dem der timologische Skepticismus auch unmittelbar und direkt folgt. Auf ihm beruht nämlich unmittelbar die Lehre, daß die Lust nie primär und direkt auftritt, sondern immer nur als Gegenwirkung gegen eine schon vorhandene Unlust, die ihren Ursprung aus dem an erster Stelle wirksamen Willen nimmt. Der empirische Gegenbeweis hat sich daher auf die beiden Punkte zu richten, daß einmal nicht der Wille, sondern das Gefühl den Primat im bewußten seelischen Leben hat, und andernteils, daß die Lust nicht als bloß sekundäre Gegenwirkung gegen vorhandene Unlust auftritt, sondern als selbständige, von der Bedingung vorhandener Unlust völlig unabhängige Erscheinung, daß die Lust ihrem Grundwesen nach nicht indirekte, d. h. Verminderung vorhandener Unlust, sondern direkte ist.

Was nun zunächst den Primat des Gefühls im Bewußtsein anlangt, so ist die Schopenhauer'sche Theorie ebenso einseitig wie die Leibniz'sche vom Vorstellen als der von innen her erregten Grundfunktion der Monade, bei der es keine realen Affektionen von außen, sondern nur ein selbstthätiges Streben vorzustellen als Potenz, und ein wirklich gewordenes Vorstellen als Aktualität der Potenz giebt. Auch bei Schopenhauer

empfängt der seelische Prozeß seine Impulse von innen und besteht im Wirklichwerden der angelegten Willenspotenz.

Thatsächlich aber ist es die äußere Affektion des Reizes, der von außen kommenden Zustandsveränderung, die das seelische Leben in Bewegung setzt, und die bewußten seelischen Funktionen sind nur Reaktionsweisen gegen diese Affektionen. Das Bewußtsein aber giebt zunächst nicht Kunde von den affizierenden Objekten, sondern nur von den eingetretenen Modifikationen des eigenen Zustandes und auch von diesen zunächst und ursprünglich nicht in der Form der Empfindung, die schon der Anfang eines objektiven Bewußtseins wenigstens von der objektiven Beschaffenheit der eingetretenen Modifikation ist, sondern zunächst nur in der ganz subjektiven Form des Gefühls, die nur die Bedeutung der Affektion für den eigenen Gesamtzustand, die Schwankungen der Normalität desselben im Bewußtsein reflektiert. Das Gefühl ist ursprünglicher als die Empfindung; wir können uns primitive Wesen vorstellen, die auf den Reiz nur mit Gefühlen und den entsprechenden Formen des Strebens antworten. Wie alle Sinne aus dem Taftium entspringen, so ist auch dieser eigentlich nicht ein Vermögen objektiver Empfindung, sondern rein in der subjektiven Sphäre verbleibenden Gefühls, das sich erst im Verlaufe der tierischen Entwicklung zum empfindenden Sinne verobjektiviert und dann weiterhin in die Mannigfaltigkeit der Sinne differenziert. Möglicherweise giebt es noch jetzt primitive Organismen, bei denen die das Affiziertwerden von der Außenwelt vermittelnden Organe auf der Stufe des Gefühls stehen geblieben und Gefühl und Streben die einzigen Bewußtseinszustände sind. Jedenfalls kehrt die Schopenhauerische Psychologie das Verhältnis von Gefühl und Streben geradezu um; wie das einfachste tierische Wesen, so wird auch der Mensch unter allen Umständen stets zuerst fühlen und dann streben. An dieser Grundthatfache wird auch durch die in den immer breiter gewordenen Zwischenraum zwischen Reiz und Gefühl sich einschiebende objektive Bewußtseinsentwicklung, die von der Empfindung bis zu einem unendlich reich und mannigfaltig gestalteten

Vorstellungsleben, einem vollständigen Welt- und Selbstbewußtsein, aufsteigt, nichts geändert.

Ist nun aber so das Gefühl als Lust wie als Unlust die ursprüngliche Reaktionsweise gegen Affektionen, so fällt damit jeder Grund weg, der Unlust vor der Lust als jederzeit notwendig vorhandenem ursprünglichen Zustande den Vorrang einzuräumen. Es bedarf eigentlich nur der präzisen Formulierung der Schopenhauerischen Theorie, um ihren Widerstreit mit der alltäglichen Erfahrung zu erkennen. Aus tausend Quellen strömen uns Lusteindrücke zu, ohne daß dabei eine vorübergehende Unlust des Begehrens in Betracht käme. Eine Theorie, die den Specialfall der indirekten Lust aus dem Aufhören der Unlust des Begehrens für das universelle Gesetz der Lustentstehung erklärt, kann nur in einem kranken Seelenleben entstehen, in dem einerseits das Begehren zu abnormer Heftigkeit entwickelt, andererseits die Lustempfindlichkeit abnorm herabgesetzt ist.

Nicht die abstrakte Schmerzlosigkeit, die gar nicht existiert, sondern der relativ normale Zustand, der dem in Schmerz sich äußernden entgegengesetzt ist, wird lustvoll empfunden. Es braucht dabei nicht auf kompliziertere Vorgänge, wie die Erscheinung der Kontrastlust nach überstandenen Schmerz, das Wohngefühl der Genesung u. dgl. zurückgegangen zu werden, um diese Behauptung durch die Erfahrung bestätigt zu finden. Das Gefühl der Gesundheit ist ebenso positiv lustvoll, wie das der Krankheit positiv unlustvoll. Desgleichen sind Sicherheit und Sorgenfreiheit ebensovoll positive Lustzustände, wie Furcht und Sorge solche der Unlust. Die gegenteilige Behauptung Schopenhauers beruht schon auf der generellen Vorstellung, daß die entspringende Lust im Entstehen durch einen vorhandenen Unlustzustand aufgezehrt wird.

Lust und Unlust sind zwei wesensverwandte, aber qualitativ entgegengesetzte Bewußtseinszustände, die völlig selbständig und unabhängig von einander nebeneinander entstehen und bestehen können. Sie erheben sich in zwei unabhängigen Intensitätsstufen vom Nullpunkte des Bewußtseins, jede zunächst nur von ihren eigenen äußeren Ursachen abhängig. Im Grunde hat eigentlich jedes einzelne Gefühlserlebnis seine eigene Intensitäts-

fskala. Die einzelne Lust ist unter allen Umständen eine dem Werte nach positive Wirkung einer Lustursache, die Unlust eine dem Werte nach negative Wirkung einer Unlustursache. Die Ausgleichung einer vorhandenen Unlust durch eine Lust, auf der die ganze Theorie Schopenhauers beruht, ist zunächst ein Vorgang von sehr dunkler und zweifelhafter Beschaffenheit und setzt zu ihrer Konstatierung die Möglichkeit voraus, einen gegebenen Gefühlszustand mit einem anderen von entgegengesetzter Qualität der Größe nach genau zu vergleichen. Diese Möglichkeit scheitert aber, wie später genauer zu zeigen, am Fehlen einer Maßeinheit nicht nur für beide entgegengesetzte Zustände zusammen, sondern selbst für jeden von beiden einzeln genommen. Es braucht aber für die gegenwärtige Untersuchung gar nicht auf diese Frage der Ausgleichung zurückgegangen werden, da es sich für jetzt nur darum handelt, die Lust an sich als einen ursprünglichen, unabhängig von vorhandener Unlust möglichen und in unzähligen Fällen erfahrungsmäßig wirklichen Zustand zu erkennen, dem gegenüber ein etwaiger Ausgleich gegen etwa vorhandene Unlust ein Vorgang von durchaus sekundärer Bedeutung ist.

Es kommt hier noch gar nicht darauf an, die etwaige Gesamtgröße eines vorhandenen Gefühlszustandes oder das Gefühlsquantum eines kleineren oder größeren Lebensabschnittes durch Addition und Subtraktion festzustellen, sondern nur darauf, die völlige Unabhängigkeit des einzelnen Gefühlszustandes von jedem anderen zu betonen und die irrige Vorstellung abzuwehren, als trete die Lust stets nur indirekt als Ausgleichsversuch gegen vorhandene Unlust auf.

Gegenüber dieser völligen Selbständigkeit der beiden Gefühlsarten ist auch die öfter angewandte Vergleichung mit einer Thermometerskala, auf der unter dem Nullpunkte der Wärme die Kältegrade beginnen, eine zwar nicht gerade der Schopenhauerschen Theorie Vorschub leistende, aber doch verkehrte und irreleitende Vorstellung. Sollte dies Bild, was wohl nicht beabsichtigt ist, den Charakter beider als Bewußtseinszustände veranschaulichen, so ist es dazu ganz untauglich, da die Bewußtseinskala jenseits des Nullpunktes keine Grade mehr hat,

sondern mit diesem aufhört, also nur positive Werte kennt. Jenseits des Nullpunktes ist nur der negative Zustand des Nichtfühlens oder der Gefühllosigkeit im buchstäblichen Sinne. Soll es dagegen den entgegengesetzten Wertharakter beider Gefühle bezeichnen, so ist es dafür zwar insofern geeignet, als Wärme und Kälte Lust und Unlust veranschaulichen können, trotzdem aber sowohl als Bild falsch gewählt, wie als Veranschaulichung der Sache irreleitend. Die Thermometerskala bezeichnet durchaus nicht die Intensitätsgrade zweier entgegengesetzter Zustände, wie allerdings die populäre Anschauung annimmt, sondern nur der Wärme, deren wirklicher Nullpunkt für unsre Beobachtung gar nicht existiert; der Nullpunkt des Thermometers ist ein ganz willkürlich gewählter, jenseits dessen kein qualitativ verschiedener oder entgegengesetzter Zustand beginnt. Das Bild würde also, genau genommen, die Vorstellung erwecken, als ob Unlust nur ein geringerer Grad von Lust wäre, den man übereingekommen wäre, von einem gewissen Punkte an mit dem entgegengesetzten Vorzeichen zu versehen. Für die Sache ist das Bild, auch wenn an der populären Vorstellung des Gegensatzes von Wärme und Kälte festgehalten wird, irreleitend, weil es die Vorstellung erweckt, als bildeten Lust und Unlust eine einheitliche Skala, als habe das Hervortreten von Unlust zur notwendigen Vorbedingung das Herabsinken der Lust zum Nullpunkt, und könne umgekehrt Lust nur beginnen, nachdem die Unlust den Nullpunkt erreicht hätte, während doch schon die Erscheinung der gemischten Gefühle und noch mehr die Beobachtung des Gesamtgefühlzustandes eines beliebigen Lebensmomentes das Nebeneinandersein beider Gefühle beweist.

Eine in vielen Beziehungen zutreffendere Vergleichung bietet die positive und negative Elektrizität, der positive und negative Magnetismus. Hier fehlt allerdings der Gegensatz des Gefühlswertes, die Bezeichnung als positiv und negativ ist eine willkürliche, die auch umgekehrt sein könnte; dagegen giebt es hier, wie bei den beiden Gefühlen, einen Indifferenzzustand des unterschiedslosen Zueinanderseins, einen Höhepunkt des scharf hervortretenden polaren Gegensatzes und eine Skala von

Zwischenzuständen des nur partiellen Überwiegens des einen oder andern der beiden Gegensätze. Darin liegt ein zutreffendes Bild sowohl für die Gegenfögllichkeit überhaupt, als auch für die wechselnde Beschaffenheit unserer gesamten Geföhliszustände.

Das Grundergebnis der unbefangenen Beobachtung ist, daß die Lust nicht, wie Schopenhauer will, eine vom Vorhandensein von Unlust als Vorbedingung abhängige Gegenwirkung gegen dieselbe, die partiell aufhebend oder neutralisierend auf sie wirkt, aber nur im günstigsten Falle den Nullpunkt dieser Neutralisierung erreichen kann, sondern ein vom Vorhandensein von Unlust zunächst völlig unabhängiger, aus seinen eigenen Ursachen entspringender seelischer Zustand ist, der, für sich genommen, einen positiven Wert darstellt. Im Grunde setzt auch Schopenhauer diese Positivität des Wertes voraus, indem er der Lust die Fähigkeit zuschreibt, die vorhandene Unlust wenigstens partiell aufzuheben. Nur durch die Abhängigkeit, in die er das Entstehen der Lust von der vorhergehenden Unlust des Begehrens versetzt, gelangt er zur Behauptung des fortwährenden Verbleibens in der Negative. Lösen wir diese Abhängigkeit und verjehständigen wir die Lust, so tritt auch sofort die Positivität ihres Wertcharakters in Kraft.

Auch die scheinbaren Übergänge von Lust zu Unlust oder umgekehrt bilden keine Gegeninstanz gegen diese völlige Unabhängigkeit beider Grundzustände. Diese scheinbaren Übergänge haben ihren Grund in der Veränderung der Ursache, der eine veränderte Wirkung entspricht.

Beispiele solcher scheinbaren Übergänge sind: ein über eine gewisse Grenze hinaus sich steigender Kitzel, bei dem Lust in Unlust umschlägt, eine bis zur Grenze der Unvernehmbarkeit sinkende Lust, die Unlust wird, eine plöglliche, übermäßige Freude, die lähmt, ja tötet, überhaupt die übermäßige Intensität, sowie die zu lange Dauer oder zu häufige Wiederholung der Lustursachen. Ein zu starker, zu lange anhaltender oder zu oft wiederholter körperlicher Lustreiz bewirkt Unlust oder läßt mindestens indifferent. Ferner gehören hierher die Fälle der indirekten Unlust aus nachlassender Lust und der indirekten Lust aus nachlassender Unlust.

In allen diesen Fällen ist die selbständige, von der Ursache des Grundgefühls verschiedene Ursache des eintretenden entgegengesetzten Gefühls leicht nachzuweisen. Beim übermäßigen Kitzel und der übermäßigen Freude, sowie bei allen Fällen des Uebermaßes ist es eben die der Empfänglichkeit unserer Organisation nicht mehr angemessene Intensität, bei der zu langen Dauer die Ermüdung, bei der zu häufigen Wiederholung die Abstumpfung. Bei der indirekten Unlust aus nachlassender Lust ist die Unlust ein von dem Grundgeföhle der Lust durchaus verschiedenes Gefühl, das seine Ursache eben in der Wahrnehmung des Abnehmens hat, und ebenso entspringt die indirekte Lust bei abnehmender Unlust aus der Wahrnehmung des Abnehmens.

Die rein innerliche Beobachtung führt also dahin, daß die Lust nicht eine bloße abhängige Gegenwirkung gegen die Unlust ist, sondern ein selbständiger, gegensätzlich gleichberechtigter Zustand. Dieses Ergebnis findet nun eine weitere Bestätigung durch die äußere Beobachtung der körperlichen Wirkungen beider Arten von Geföhlszuständen, die nicht nur an sich der rein sinnlichen Wahrnehmung offen liegen, sondern auch nach der Art ihres Zustandekommens exakt physiologisch nachweisbar sind.

Die körperlichen Geföhle rein als solche in strenger Isolierung auf diejenigen Geföhlswirkungen, die unmittelbar aus Affektionen peripherischer Nerven entspringen, können hierbei außer Betracht bleiben. Es ist jedoch zu bemerken, daß auch diese wohl niemals ganz isoliert für sich auftreten, sondern stets mit Geföhlen aus begleitenden Vorstellungen verknüpft sind. Jeder körperliche Schmerz erzeugt zunächst die seelische Unlust des Unmuts aus der Vorstellung des Störenden, Quälenden, Ungehörigen, jede körperliche Lust ist begleitet von seelischer Freude über ihr Vorhandensein. Dazu treten aber noch andere Arten von Vorstellungslust und -unlust. Die rein körperliche Unlust des Hungers hat nicht nur jenen Unmut, sondern auch Sorge aus der Vorstellung der Folgen längerer Dauer oder öfterer Wiederholung der Nahrungsentziehung zur Begleitung, der Sättigung folgt Befriedigung aus der Vorstellung, daß einem körperlichen Bedürfnis Genüge geschehen ist. Bei einer plötzlichen Verletzung eines Körperteils ist der körperliche

Schmerz fogar nur bei besonderer Empfindlichkeit des betroffenen Theils das Vorwaltende, in allen übrigen Fällen überwiegt die Unlust aus der Wahrnehmung des zerstörenden Eingriffs als Widerwille, die aus der Vorstellung eines plötzlich uns zustoßenden Übels als Schreck, die aus der Vorstellung des möglicherweise Gefährlichen als Sorge u. dgl. In diesem Sinne also beschränkt sich die nachfolgende Betrachtung auf die Gefühle aus Vorstellungen.

Die körperlichen Wirkungen dieser Gefühle nun zeigen dieselbe gleichberechtigte Gegensätzlichkeit, die den Gefühlen selbst nach dem Zeugnis der innern Beobachtung zukommt. Sie lassen sich in vier Gruppen von Gegensätzen ordnen.

1. Erweiterung oder Verengung der Gefäße, namentlich der Blutgefäße. Hierher gehört u. a. das Erröten und Erbleichen, die Wärme, das Behagen, das Glühen, das Frösteln und Schauern, der Thränenerguß und gewisse andere Gefäßerweiterungen, die als drastische Wirkungen der Furcht und des Schreckens bekannt sind.

2. Die Empfindung von Enge und Druck oder von Leichtigkeit und Freiheit uns Herz.

3. Die Langsamkeit oder Schnelligkeit des Gedankenablaufs, Leere, Armut, Monotonie des Vorstellens auf der einen, Frische, Fülle und Leichtigkeit des Vorstellens und Verknüpfens von Vorstellungen auf der andern Seite.

4. Hemmung und Inkoordination der Bewegungen, Lähmung, Zittern, Ungelenkheit der Bewegungen und der Sprache, Verzerrung der Züge einerseits, Elasticität, Leichtigkeit, Frische der Bewegungen und der Sprache, Sicherheit und Festigkeit des Ganges und der Haltung und gewisse, für die Lust charakteristische Veränderungen der Mienen und Gebärden andererseits.

Der modernen Physiologie nun scheint es bis zu einem gewissen Grade gelungen zu sein, diese ganze Mannigfaltigkeit von Wirkungen auf eine einheitliche nächste Ursache zurückzuführen, nämlich auf das System der Gefäßnerven, die von einem einheitlichen Centrum zwischen Gehirn und Rückenmark aus durch eine ungeheure Zahl von kleinen Muskeln reflexorisch die Verengung und Erweiterung der Gefäße bewirken.

Die Gefäßnerven wurden erst vor etwa 40 Jahren durch Claude Bernard in Paris entdeckt, die volle Ausbeutung dieser Entdeckung zur physiologischen Erklärung der körperlichen Begleiterscheinungen der Gefühle gehört erst der allerjüngsten Zeit an und wird hauptsächlich dem Dänen C. Lange in seiner Schrift „Über Gemütsbewegungen“ (Kopenhagen 1885) und dem Italiener A. Mojsso in der Schrift „La Peur“ (Paris 1886) verdankt.

Nach diesen Nachweisungen beruht nicht nur die erste der vorstehenden Erscheinungsgruppen, bei der der Zusammenhang unmittelbar deutlich ist, sondern auch die drei übrigen Gruppen auf der reflektorischen Verengung und Erweiterung der Gefäße. Die Empfindungen am Herzen erklären sich durch die aus der Erweiterung oder Verengung der Blutgefäße resultierende Erleichterung oder Erschwerung der Herzhätigkeit im Hindurchtreiben des Blutes durch die Gefäße, die Modifikationen des Gedankenlaufes durch die speciell die Blutgefäße des Gehirns betreffende Erweiterung oder Verengung, aus der Blutreichthum oder Blutarmut des Gehirns folgt, die Gegensätze in den Bewegungserscheinungen speciell aus der veränderten Blutversorgung derjenigen Teile des Gehirns und Rückenmarks, durch die diese Bewegungen geregelt werden.

Die Physiologie nun zeigt sich geneigt, die ganze Gefühlswirkung aus diesen physiologischen Vorgängen abzuleiten. Sie stellt sich den Vorgang so dar, daß gewisse Vorstellungen, z. B. die einer Gefahr, unmittelbar reflektorisch auf das Centrum der Gefäßnerven wirken und dadurch die betreffenden körperlichen Veränderungen hervorbringen, die sich sodann im Bewußtsein als Lust und Unlust reflektieren. Dies ist ein Irrtum. Die betreffenden, unser Wohl und Wehe angehenden Vorstellungen müssen offenbar, schon um diese Reflexwirkungen erzeugen zu können, was ja die rein objektive Vorstellung nicht vermag, zunächst das seelische Grundgefühl erzeugen. Es hindert nichts, dies Grundgefühl als einen selbständigen, in einem besonderen Teile des Centralorgans örtlich verlaufenden Gehirnvorgang vorzustellen, wenngleich der Natur der Sache nach eine physiologische Nachweisung dafür bis jetzt nicht möglich ist. Dieser

im Bewußtsein als Lust und Unlust sich darstellende Gehirnvorgang wirkt sodann reflektorisch auf das Gefäßsystem und erzeugt so die körperlichen Begleitererscheinungen, die wiederum körperliches Behagen oder Unbehagen hervorbringen und so durch diese ausgelösten körperlichen Lust- und Unlustwirkungen wie durch einen Resonanzboden oder eine Reihe von Overtönen, die dem Grundton Körper, Fülle und Rundung geben, verstärkend auf das Grundgefühl zurückwirken.

Es wird durch diese Theorie durchaus nicht ausgeschlossen, daß in solchen Fällen, wo die Affektion der Gefäße nicht vom Gefühle oder dem supponierten körperlichen Gefühlscentrum ausgeht, sondern aus körperlichen Ursachen entspringt, sie auch selbständig Modifikationen des Gefühlsstandes bewirken kann. Solche Fälle sind zunächst die stimulierenden Genußmittel, sofern sie durch Einwirkung auf das Gefäßsystem den Blutumlauf erleichtern und dadurch direkt den Gefühlsstand beeinflussen; ebenso Stoffe von entgegengesetzten physiologischen Wirkungen, wo die entgegengesetzte Gefühlswirkung rein körperlich vermittelt eintreten wird. Ferner würde dahin gehören der Fall einer besonders günstigen und normalen oder besonders abnormen natürlichen Entwicklung des Gefäßsystems, dessen entsprechende Funktionen alsdann einen bestimmenden Einfluß auf die gesamte Grundstimmung des Individuums üben und die Gemütsart zu einer natürlich heiteren oder trüben, zur Leicht- oder Schwerlebigkeit gestalten muß. Dieser Unterschied tritt nicht nur von Individuum zu Individuum, sondern auch bei einem und demselben Individuum auf den verschiedenen Altersstufen hervor. Die Jugend ist nach einem bezeichnenden Ausspruche Trunkenheit ohne Wein, das Alter trübsinnig und mürrisch. In beiden Fällen ist die Grundursache dieser habituellen Gemütsverfassung, die übrigens durch Einflüsse höherer Ordnung modifiziert und selbst völlig umgewandelt werden kann, physiologisch. Endlich werden zeitweilige oder dauernde Erkrankungen des Gefäßsystems, die seine Thätigkeit besonders in der Richtung der Gefäßverengung oder Gefäßweiterung beeinflussen, die gleichen Folgen für die Gesamtstimmung haben, ja sogar beim Fehlen eines starken intellektuellen Gegengewichts, das die klare

Auffassung der wirklichen Schicksalslage und des rein körperlichen Ursprungs der Verstimmungen ermöglicht, völlige Geistesstörung bewirken. In diesem Falle wird die rein körperlich bedingte Melancholie sich in hypochondrischen Wahnvorstellungen vorhandener Körperleiden, weiterhin in Verfolgungswahn und andern ängstlichen Einbildungen reflektieren, die körperlich verursachte fränkhafter Hilarität aber Projektionmacherei, Größenwahn u. dgl. erzeugen.

Diese vielfachen und starken Gefühlswirkungen, die vom Gefäßsystem ausgehen, berechtigen aber nicht, die ganze Erscheinung der Vorstellungsgefühle aus ihm abzuleiten. Weder vermag das bloße Vorstellen das Gefäßsystem zu affizieren, noch vermögen die Wirkungen der Affektionen des Gefäßsystems allein die Entstehung der Vorstellungsgefühle zu erklären. Wäre letzteres der Fall, so wäre z. B. das Unlustgefühl der Furcht Wirkung der Symptome, nicht die Symptome Wirkung des Gefühls, und der ganze Kausalzusammenhang wäre auf den Kopf gestellt. Außerdem aber muß es von vornherein nach allen Analogieen als wahrscheinlich gelten, daß die Gefühle als eine selbständige Gruppe jeelischer Erscheinungen, wie jeder andere jeelische Vorgang, Erzeugnis einer besonderen Gehirnfunktion sind. Dies leugnet im Grunde auch die Physiologie in ihrer Theorie vom Gefäßsystem nicht, wo ja doch auch die schließliche Wirkung ein Gefühl ist; sie irrt nur darin, daß sie die sekundären Gefühle für die primären erklärt.

Jedenfalls liefern diese physiologischen Thatfachen einen neuen Beweis, daß die Lust der Unlust als gleichberechtigter, selbständiger Gegensatz gegenübersteht. Wäre die Lust nur ein sekundäres Produkt aus vorhergehendender Unlust, so müßte dies notwendig in den durch das Gefäßsystem vermittelten körperlichen Wirkungen in irgend einer Weise einen Ausdruck finden; thatsächlich aber herrscht in diesen Wirkungen durchaus das Princip der gegensätzlichen Gleichberechtigung.

Ist also die Lust thatsächlich ein Selbständiges und für sich genommen Wertvolles, so ist damit auch festgestellt, daß es Güter giebt. Jedes Objekt im weitesten Sinne, das Lust bewirkt, sei es eine Ursache direkter Lust, sei es als Verminderung einer Unlust

Ursache indirekter Lust, ist ein Gut, wie jedes Objekt, das Unlust bewirkt, sei es eine Ursache direkter Unlust, sei es als Verminderung einer Lust Ursache indirekter Unlust, ein Übel ist.

Es ist hiermit in keiner Weise der Frage nach dem Verhältnis von Lust und Unlust in einem zeitweiligen Gesamtgefühlzustand oder gar der Glückseligkeitsfrage überhaupt präjudiziert. Es handelt sich durchaus nur um den Einzelfall, um die Möglichkeit des singulären Zustandekommens selbständiger Lust, also um die Möglichkeit des einzelnen Gutes als selbständiger Lustursache, so gut wie des einzelnen Übels als selbständiger Unlustursache. Wie sich das Gesamtverhältnis gestalten wird, bleibt hier noch ganz unentschieden; nur der Schopenhauerschen principiellen Ablehnung der Möglichkeit irgend eines Gutes überhaupt sollte entgegengetreten werden.

2. Das Bedürfnis als innerer Grund der Möglichkeit von Gütern.

Im vorigen Abschnitt ist der Behauptung der timologischen Negativität der Lust zunächst auf Grund der unmittelbaren Erfahrung widersprochen worden. Bei Schopenhauer nun wird diese Negativität ursächlich begründet durch die metaphysische Annahme, daß die Grundrichtung unsres seelischen Lebens ein unersättliches Streben sei, das, an sich ziellos, sich unaufhörlich neue Ziele setze und so eine unerschöpfliche Quelle von Unlust aus unbefriedigtem Begehren werde, der gegenüber die Lust aus den erlangten Befriedigungen nur ein unzulängliches, stets unter dem Nullpunkte verbleibendes Äquivalent bilde.

Diese Voraussetzung nun ist zwar nicht nur von Schopenhauer nicht bewiesen worden, sondern auch als positiv falsch leicht zu erweisen. Das Streben ist keineswegs die aus einer metaphysischen Quelle entspringende Grundrichtung der Seele, sondern ein sekundärer, aus Unlust oder unzulänglicher Lust entstehender seelischer Zustand, der auf Beseitigung der Unlust oder Erhöhung der Lust gerichtet und zwar der Anlage nach unsrer Organisation eingeboren ist, zur Bethätigung aber aktuelle direkte oder indirekte Unlust im eben bezeichneten Sinne voraussetzt.

Mit dieser bloßen Ablehnung einer falschen urjächlichen Begründung und der Berufung auf die unmittelbare Erfahrung aber ist der Aufgabe, die richtige Auffassung des Verhältnisses der Lust zur Unlust an Stelle der falschen zu setzen, noch nicht Genüge geleistet; es muß auch an Stelle des Schopenhauerschen Willens ein innerer Grund nachgewiesen werden, aus dem das selbständige Hervorgehen beider Gefühle bei dem durch die äußere Gefühlsursache gegebenen Anstoß verständlich wird.

Da ergibt sich zunächst folgendes. Die Bewußtseinserscheinungen der Lust und Unlust müssen mit unsern realen Zuständen zusammenhängen; sie müssen gleichsam der Widerschein eines Realen sein, eines an sich seienden, vom Refleze verschiedenen Normalitätsstandes des Daseins selbst, von dem sie unmittelbar im Bewußtsein Kunde geben. Dies Reale kann ein körperlicher Zustand oder ein Zustand unsres Vorstellens und unsrer Überzeugungen sein.

Stellen wir uns einen Augenblick vor, Lust und Unlust wären nicht nur Gattungsbegriffe für zwei Gruppen von Erscheinungen, die zwar der Qualität nach in jeder von beiden Gruppen einfach und gleichartig, der ins Bewußtsein fallenden Verursachung nach aber unendlich mannigfaltig und verschiedenartig sind, stellen wir uns vor, die Mannigfaltigkeit der Verursachung und damit auch die durch diese bedingte Getrenntheit der einzelnen Lust- und Unlustzustände fielen nicht ins Bewußtsein, sondern es flößen alle Lust- und alle Unlustwirkungen zu einer einheitlichen Gesamtlust- und einer einheitlichen Gesamtunlustwirkung zusammen, ja noch mehr, es gäbe überhaupt nur einen einheitlichen Gesamtgefühlszustand, in dem alle Lust- und Unlustwirkungen ohne Rücksicht auf ihre Verursachung zusammenflößen, so würde dieser Gesamtzustand den einheitlichen Reflex des realen Gesamtzustandes, soweit er überhaupt im unmittelbaren Bewußtsein sich reflektierte, hinsichtlich seines Normalitätsgrades darstellen.

Es wäre dieser Zustand eine Ausdehnung der Einrichtung, wie sie im ganzen und großen beim körperlichen Gemeingefühl vorliegt, wo dieses Zusammenfließen der Wirkungen zahlreicher Gefühlsursachen zu einer ununterscheidbaren Einheit stattfindet,

auf das gesamte Gefühlsleben. Es würde in einem solchen Zustande das Gesamtgefühl sich vom Nullpunkte der Gefühllosigkeit aus in der Art erheben, daß stets eine einheitliche Gefühlsgröße vorhanden wäre, deren Gefühlswert aber durch die beiden qualitativ entgegengesetzten Arten der Zustüsse bald mehr im Sinne der Lust, bald mehr in dem der Unlust bestimmt würde, immer aber ein einheitlicher Bewußtseinszustand bliebe, gleichsam ein Grau, das sich aus Schwarz und Weiß zusammensetzte und sich je nach dem Überwiegen der einen oder anderen Grundfarbe bald mehr dem Weiß, bald mehr dem Schwarz näherte.

Es könnte bei dieser Einrichtung unserer Organisation eine Mannigfaltigkeit von Gütern und Übeln im eigentlichen Sinne nicht geben, sondern höchstens in einem abgeleiteten Sinne, sofern nämlich die Erkenntnis instande wäre, auch unabhängig von der nicht vorhandenen gesonderten Gefühlswirkung der einzelnen Gefühlsursachen, letztere durch irgend ein von der Gefühlswirkung unabhängiges Verfahren in ihrer Sonderexistenz zu beobachten und festzustellen.

Dieser Gefühlszustand würde alsdann den einheitlichen Reflex des realen Gesamtzustandes hinsichtlich seiner Normalität, soweit solche sich überhaupt im Gefühl reflektierte, bilden. Es wäre denkbar, daß dieser Reflex sich nur auf einen kleinen Bruchteil des realen Zustandes erstreckte; in diesem Falle würden wir wenigstens von seiten des Gefühls ohne Kunde von dem größeren Teile unsres Zustandes bleiben; dieser könnte hinsichtlich derjenigen seiner Momente, die ohne Einfluß auf die Gestaltung des Gesamtgefühles blieben, ein völlig abnormer, dem Zusammenbruche naher sein, während zufällig die im Gefühle sich reflektierenden Momente in überwiegend normalem Zustande wären und daher ein Gesamtgefühl mit vorherrschender Lust ergäben. Unmöglich aber wäre es, wenn nicht das Gefühl als das völlig trügerische Spiel einer irreleitenden Einrichtung unsrer Natur betrachtet werden sollte, daß eine völlige Unabhängigkeit der Gefühlschwankungen von den Veränderungen des realen Zustandes stattfände.

Was nun für einen solchen zum Zwecke der Verdeutlichung der Abhängigkeit des Gefühls vom realen Zustande angenommenen Einheitsreflex zutreffend wäre, das muß *mutatis mutandis* auch für die wirklich gegebene Sachlage des gesonderten Innewerdens der Gefühlswirkungen seine Geltung haben. Es mag Zustände und Verhältnisse in unserm realen Dasein geben, die des Reflexes im Gefühle entbehren, jedenfalls entspringen die Gefühlswirkungen thatsächlich aus Modifikationen unsrer realen Zustände, die theils eingetreten sind, theils erwartet werden und die theils unmittelbar körperlich, theils durch Vermittelung des Wahrnehmens und Vorstellens an Lust und Unlust ihren Reflex im Bewußtsein haben. Mag die Vorstellung bloße Einbildung sein, als Vorstellung, der vermeintlich etwas Wirkliches entspricht, bildet sie einen Bestandteil unsres realen Gesamtzustandes, dem eine Modifikation des Gefühls entspricht.

Objektiv betrachtet giebt es eine Mannigfaltigkeit von Erfordernissen unsrer Natur, bei deren Vorhandensein der Zustand derselben ein normaler, bei deren Nichtvorhandensein derselbe ein abnormer ist. Für jedes zusammengesetzte Ding giebt es Erfordernisse, die zu seinem normalen Bestehen verwirklicht sein müssen, nur das absolut Einfache, das unverändert normal ist, ist erfordernislos. Nicht nur der Organismus der Pflanze erfordert zu seinem normalen Bestande Vollständigkeit der Organe und der Lebensbedingungen, auch die chemisch zusammengesetzte Substanz ist nur dann sie selbst, wenn die Bestandteile in bestimmten Mischungsverhältnissen und unter bestimmten Mischungsbedingungen sich vereinigt haben.

Sofern nun die Erfordernisse instande sind, sich im Bewußtsein, soweit ihnen Genüge geschieht, als Lust, soweit ihnen nicht Genüge geschieht, als Unlust zu reflektieren, sind sie Bedürfnisse. Nicht unmittelbar und als solches tritt das Bedürfnis ins Bewußtsein, sondern nur, soweit ihm Befriedigung zu teil wird, als Lust, soweit nicht, als Unlust. Das Bedürfnis ist das potentielle Gefühl, das Gefühl als Möglichkeit. Das Bedürfnis ist der innere Realgrund des Gefühls, das Gefühl der Erkenntnisgrund des Bedürfnisses. Das Vorhandensein der Bedürfnisse als der in Lust und Unlust sich geltend machenden

Erfordernisse unsrer Natur wird nicht unmittelbar erkannt, sondern nur durch Rückschluß vom Gefühl als Wirkung auf das Bedürfnis als Ursache. Daher ist auch alles Begehren im Zustande des unmittelbaren reflexionslosen Bewußtseins nicht auf die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern auf die Erzeugung von Lust und die Beseitigung von Unlust gerichtet.

Der Begriff des Bedürfnisses ist hier im weitesten Sinne gebraucht. Es giebt nicht nur zuständige Bedürfnisse, sondern auch solche des Ausdrucks der Zustände, nicht nur Bedürfnisse, die unsern eigenen Zustand unmittelbar betreffen, sondern auch solche, die ihn nur insofern betreffen, als er durch die Zustände anderer mit affiziert wird, nicht nur körperliche, sondern auch seelische, und auf dem körperlichen Gebiete nicht nur materiale, sondern auch solche des bloßen Fungierens, und auf dem seelischen nicht nur solche eines bestimmten Vorstellungs- und Überzeugungs-inhalts, sondern auch solche der bloßen Erregung oder Bethätigung, ferner nicht nur ursprüngliche und natürliche, sondern auch abgeleitete und künstliche Bedürfnisse.

Die Summe der Bedürfnisse ist die konstant wirkende innere Ursache der Lust und Unlust, die durch das Hinzutreten der äußeren, der Welteinrichtung angehörigen Lust- und Unlustursachen in entgegengesetzter Richtung zu Lust oder Unlust bestimmt wird und dadurch zugleich den ein Bedürfnis befriedigenden Objecten und Verhältnissen der Welteinrichtung den Charakter als Güter, den der Befriedigung eines Bedürfnisses entgegenwirkenden den Charakter als Übel aufprägt. Das Gut ist nur Gut oder äußere Lustursache, weil es einem Bedürfnisse als Bestandteil des inneren Grundes aller Gefühlsmöglichkeiten Anlaß giebt, sich in Lust zu äußern, das Übel nur Übel oder äußere Unlustursache, weil es einem Bedürfnisse Anlaß giebt, sich in Unlust zu äußern. Wäre ein Gewisses nicht Bedürfnis, so würde ein Gewisses ihm Korrespondierendes nicht Gut sein und umgekehrt. Die Bedürfnisse sind die eigentliche innere Möglichkeit der Güter und Übel, weil sie als innere Möglichkeit von Lust und Unlust das eigentlich wertprägende sind. Die Bedürfnisse sind die letzte Wertursache und vermöge ihrer verschiedenen Stärke und Dringlichkeit auch der letzte Grund der

Wertunterschiede, der letzte Wertmesser. Gäbe es nur ein einheitliches Bedürfnis, aber von unendlicher Größe, so wäre dies ein vollkommenes Analogon des Schopenhauer'schen Willens und wie bei diesem wäre jede Möglichkeit eines Zustandekommens wirklicher Lust von vornherein ausgeschlossen. Die innere Möglichkeit der Güter und Übel beruht auf der Beschaffenheit unsrer Natur, kraft deren sich alle wesentlichen Erfordernisse zu ihrer Normalität als Bedürfnisse in Lust und Unlust äußern und dadurch den zur Herstellung des normalen Zustandes dienenden Objekten und Verhältnissen den Charakter als Güter, den diesem Zustande entgegenwirkenden den Charakter als Übel aufprägen. Ein Gut ist demnach ein Objekt oder Verhältnis, das dadurch für uns Wert hat, daß es Lust erregt, indem es ein Bedürfnis befriedigt, ein Übel ein Objekt oder Verhältnis, das Unlust erregt, indem es der Befriedigung eines Bedürfnisses entgegenwirkt.

Hiermit ist denn die durch die innere Erfahrung bezeugte gleichberechtigte Gegensätzlichkeit von Lust und Unlust auch ursächlich begründet. Aus einem Stamme entspringend erheben sich beide, je nachdem die Welteinrichtung in Einklang oder im Mißverhältnis mit unsren Bedürfnissen auf unsre Organisation einwirkt, zur Wirklichkeit, beide gleich real, aber von entgegengesetztem Gefühlswert. Das Begehren aber ist nur eine sekundäre Erscheinung, aus direkter Unlust oder der indirekten Unlust unzulänglicher Lust entspringend. Es ist nicht, wie in der die natürliche Auseinanderfolge auf den Kopf stellenden Theorie Schopenhauers, die alleinige Ursache, sondern die Wirkung der Unlust und wie diese selbst Symptom der Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses. Nicht, wie Schopenhauer in auffälliger Einseitigkeit und im Widerspruche mit der Erfahrung lehrt, giebt es nur eine Quelle der Unlust, das Begehren, und nur eine Quelle der Lust, die Erlangung des Begehrten, sondern Lust wie Unlust entspringen primär aus zahlreichen Grundbedürfnissen der Natur, und die Unlust des unbefriedigten Begehrens ist nur eine einzelne und zwar eine sekundäre, die Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses begleitende und verstärkende Unlustform, die Unlust der Spannung.

3. Systematische Übersicht der Grundbedürfnisse.

a. Die Hauptgruppen.

Die innere Möglichkeit von Gütern überhaupt beruht auf der Positivität der Lust im Sinne des Wertes, die wieder ihren Grund darin hat, daß einem Bedürfnis Befriedigung zu teil wird. Die Bedürfnisse sind die innere Ursache der Möglichkeit der Güter und Übel. Nachdem dies allgemeine Resultat gewonnen, kann der Versuch gemacht werden, die innere Möglichkeit ihrem ganzen Umfange nach zu umschreiben, indem die wahren, ursprünglichen, nach der Organisation unserer Natur notwendig hervortretenden, weil auf wirklichen objektiven Erfordernissen derselben beruhenden Grundbedürfnisse in einer systematischen Übersicht vorgeführt werden.

Diese systematische, auf Vollständigkeit angelegte Übersicht der Grundbedürfnisse kann nicht durch bloße versuchsweise Aneinanderreihung von erfahrungsmäßig erkennbaren Bedürfnissen erreicht werden. Es genügt auch nicht, die einer oberflächlichen Betrachtung sich darbietenden Güter oder Arten von Lust aufzugreifen und ihnen ein entsprechendes Bedürfnis gegenüberzustellen, z. B. der Lust am Besitz, an Ehre, Liebe, am Schönen u. dgl. ein Besitz-, Ehr-, Liebes-, Schönheitsbedürfnis zu Grunde zu legen. Allerdings ist ja das Hervortreten von Lust im Falle der Befriedigung, wie von Unlust im Falle der Nichtbefriedigung ein Hauptkennzeichen eines Bedürfnisses, aber die meisten in der gemeinen Erfahrung hervortretenden Arten der Lust sind nicht einfach und aus einer einheitlichen Ursache entsprungen, sondern Lustkomplexe, bei denen durch eine Mehrheit von äußeren Lustursachen einer Mehrheit von verschiedenartigen Bedürfnissen Genüge geschieht, die sogar meist erhebliche Beimischungen von Unlust enthalten und nur durch das besondere Hervorstechen einer einzelnen Lust zur äußeren Einheit zusammengeschlossen werden. In demselben Sinne sind die meisten gewöhnlich als solche aufgeführten Güter sehr gemischte Komplexe, die verschiedenen Bedürfnissen entgegenkommen und bei denen meist auch eine Beimischung von Übel nicht fehlt. Ja, was wir im Leben als einheitliches Bedürfnis auffassen, ist meist ebenfalls eine

Komplikation von verschiedenartigen Bedürfnissen. Die wirklichen Bedürfnisse sind einfacher Natur, weil sie einem einfachen und einheitlichen Erfordernis der Natur entsprechen.

Die volle Bestätigung dieser Sätze wird die nachfolgende Ausführung geben; hier nur einige vorläufige Beispiele. Die Beschäftigung mit einer interessanten wissenschaftlichen Arbeit ist wesentlich lustvoll, aber wie mannigfache Bedürfnisse werden dadurch befriedigt! Das Bedürfnis der intellektuellen Beschäftigung, das Erkenntnisbedürfnis, das Bedürfnis, dem eigenen Streben einen Wert zu geben, das Bedürfnis der Anerkennung durch andere u. dgl. Und wie manche Unlustmomente laufen dabei mit unter! Die vielfache Kräfteanstrengung des Denkens und Forschens und der ordnenden und darstellenden Thätigkeit, die Sorge um die Möglichkeit der befriedigenden Durchführung, um die Würdigung und Aufnahme von seiten der Beurtheiler u. s. w. Das Schöne ist lustvoll, aber wer wüßte auch nur mit Bestimmtheit anzugeben, auf der Befriedigung welcher wirklichen und eigentlichen Bedürfnisse im Falle des einzelnen Schönen und beim Schönen überhaupt die entspringende Lust beruht? Jedenfalls auf einer Mannigfaltigkeit von Befriedigungen, die sich unserm Bewußtsein entzieht. Freundschaft und eheliche Liebe, die uns gewidmet wird, sind Güter, aber sie sind es in der mannigfachsten Weise dadurch, daß sie einer Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen Befriedigung verleihen. Das Gut im vulgärsten Wortsinne, der materielle Besitz, ist nur dadurch ein Gut, daß es die Mittel zur Befriedigung der verschiedenartigsten Bedürfnisse gewährt. Ebenso sind die Bedürfnisse des geselligen Verkehrs, der Arbeit und Beschäftigung, der wissenschaftlichen Bildung nur dadurch empirische Bedürfnisse, daß hinter ihnen eine dem gewöhnlichen Bewußtsein meist verborgen bleibende Mehrheit wirklicher einfacher Grundbedürfnisse versteckt liegt. Wie jede empirische Handlung Resultat des Zusammenwirkens verschiedener Motive, so ist jede empirische Lust Resultat des Zusammenwirkens verschiedener Lustursachen, jedes empirische Gut in Wirklichkeit ein Komplex verschiedenartiger Güter oder äußerer Lustursachen, jedes empirische Bedürfnis ein Komplex verschiedener Grundbedürfnisse.

Die wahren Gruppen der Grundbedürfnisse können nur durch eine Analyse unserer Organisation mit Beziehung auf die wesentlichen und einfachen Grunderfordernisse derselben ermittelt werden. Methodische Analyse des Zusammengesetzten der gemeinen Erfahrung, das wir uns auf Grund des gewohnheitsmäßigen Zusammenvorkommens gewöhnt haben als ein Einheitliches aufzufassen, ist hier wie auf so vielen verwandten Gebieten des seelischen Lebens das einzige Mittel, um zur Erkenntnis des wahren Sachverhalts vorzudringen. Diese Analyse muß zunächst, um zum schlechthin Einfachen zu gelangen, scheinbar das Zusammengehörige und Einheitliche auseinanderreißen und zerlegen und sodann das so Isolierte nach der wahren inneren Zusammengehörigkeit neu zusammenfassen. Nach dieser wahren inneren Zusammengehörigkeit soll jetzt zunächst versucht werden, die großen Hauptgruppen der Grundbedürfnisse aufzustellen.

Es muß dabei von vornherein bemerkt werden, daß bei dieser Aufstellung nicht die erste beste empirische Erscheinung des Menschlichen als maßgebend zu Grunde gelegt werden kann, sondern daß von einem gewissen, wenngleich nicht gerade idealen, aber doch vollständig entwickelten, normalen Typus der Menschennatur ausgegangen werden muß. Der empirische Mensch ist meist schon von Natur seiner Ausstattung nach verkrüppelt; dazu kommen die mächtigen Einflüsse der Erziehung und des Lebens, des Nachahmungstriebes und der instinktiven Anbequemung an das Hergebrachte und Herrschende, die den Menschen überall in bestimmte Formen nicht nur der Äußerungsweisen, sondern auch der Denk- und Gefühlsweise selbst einzwängen und die an sich schwächer entwickelte Eigenart teilweise unterdrücken und ersticken. Der empirische Mensch trägt infolge dieser starken Einflüsse bis zu einem gewissen Grade in seinem ganzen seelischen Habitus mehr das Gepräge seiner in der einen oder andern Weise ihn beeinflussenden und bestimmenden Umgebungen, als seiner originalen Eigenart. Es wird auf diesen bedeutsamen Punkt der seelischen Unselbstständigkeit noch in einem andern Zusammenhange eingehender zurückgekommen werden; hier ist nur daran zu erinnern, daß die wahren Eigentümlichkeiten der Menschennatur nicht durch äußerliche, oberflächliche Registrierung

des Alltäglichen, sondern nur durch eine in die Tiefe gehende intuitive Erfassung des Wesentlichen der Erfahrung gewonnen werden.

Die allererste Zerteilung der Bedürfnisse entspringt aus dem Gegensatz des Zuständlichen und des Ausdrucks unserer Zustände. Die große Hauptmasse unserer Bedürfnisse geht auf Normalität der Zustände und Verhältnisse unserer Organisation selbst, sofern sie sich im Bewußtsein als Gefühle reflektieren; dieser Hauptmasse steht gegenüber das Bedürfnis, unsern Bewußtseinszuständen einen Ausdruck zu geben. Das Ausdrucksbedürfnis nimmt gegenüber den zuständlichen Bedürfnissen eine verhältnismäßig selbständige Stellung ein und läßt sich ganz wohl außer Zusammenhang mit denselben für sich und vorab darstellen.

Unter den zuständlichen Bedürfnissen ferner läßt sich wieder zunächst eine Gruppe absondern, die zur Gesamtheit der übrigen eine gegensätzliche Stellung einnimmt. Vermöge der Einbildungskraft versetzen wir uns unwillkürlich in die Zustände der anderen fühlenden Wesen hinein, soweit sich dieselben unserer Erkenntnis darbieten, und unser Gefühl wird durch dieses Hineinversetzen in ganz analoger Weise bestimmt, als ob die fremden Zustände unsre eigenen wären; wir fühlen sowohl die sich äuffernden als auch die nach Lage der Umstände vorausgesetzten Gefühle der andern wie unsre eigenen; wir fühlen sie nach. Dies ist das Mitgefühl, das sich als Unlust des Mitleids und als Lust der Mitfreude äußert. Daraus entspringt das Bedürfnis der Normalität der fremden Zustände, soweit dieselben von uns als real vorgestellt werden. Es ist das Bedürfnis, der Unlust des Mitleids zu entgehen und der Lust der Mitfreude teilhaftig zu werden. Da die fremden Zustände, soweit sie von uns erkannt werden, durchaus unsren eigenen analog sind, so liegt es im Interesse der Verständlichkeit, die Darstellung dieses Bedürfnisses derjenigen der auf unsre eigenen Zustände bezüglichen nachfolgen zu lassen.

Bei der Gruppierung nun dieser unsre eigenen Zustände betreffenden Bedürfnisse durchkreuzen sich zwei Einleitungsprinzipien. Das eine derselben beruht auf dem Gegensatz der ma-

terialen, aus den realen Erfordernissen unsrer Natur entspringenden und der formalen, auf bloße Beschäftigung der Organe, Anlagen, Fähigkeiten bezüglichen Bedürfnisse. Letztere Bedürfnisse treten natürlich nur so weit selbständig hervor, als die Beschäftigung der Organe und Fähigkeiten nicht schon durch die Prozesse der materialen Bedürfnisbefriedigung bewirkt und dadurch den formalen Bedürfnissen gleichzeitig Befriedigung verschafft wird. Das andere Einteilungsprincip beruht auf dem Gegensatz der beiden großen Hauptgebiete, auf denen Bedürfnisse hervortreten, des körperlichen Organismus und der seelischen Vorgänge und Zustände.

Aus der Kombination dieser beiden Einteilungsprincipien ergibt sich folgende Vierteilung: 1. Materiale Bedürfnisse des körperlichen Organismus. 2. Formale oder Funktionsbedürfnisse desselben. 3. Materiale seelische Bedürfnisse. Diese können sich nicht auf das Gefühl beziehen, da die Lust zwar in gewissem Sinne das universelle Grundbedürfnis bildet, aber eben deshalb nicht zugleich einer Sondergruppe angehören kann, vielmehr als Folge und Symptom jeder Art von Bedürfnisbefriedigung außerhalb und über jeder besonderen Bedürfnisgruppe steht. Auch für die seelische Grundfunktion des Begehrens oder Strebens giebt es keine gesonderten materialen Bedürfnisse, da das Streben erst infolge aktueller Unlust aus nicht befriedigten Bedürfnissen als Mittel zur Verbesserung des unbefriedigten Zustandes auftritt, im übrigen aber ihm nur das formale oder Funktionsbedürfnis der Beschäftigung zukommt. Es handelt sich also hier nur um materiale Bedürfnisse des Erkennens und zwar zunächst einer Erkenntnis der Welteinrichtung hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit den Erfordernissen unsrer Natur. Wir haben das Bedürfnis, die Welteinrichtung als eine den Erfordernissen unsrer Natur entsprechende, entgegenkommende, also für uns wertvolle zu wissen. Das materiale seelische Bedürfnis ist zunächst ein Bedürfnis der Erkenntnis eines positiven Wertes der Welteinrichtung für uns, das Bedürfnis eines positiven Werturteils über die Welt, nach dem Maßstabe der Erfordernisse unsrer individuellen Organisation. Daneben entspringt aber aus der Anlegung des Wertmaßstabes an unser eigenes

Wesen ein zweites Erkenntnisbedürfnis oder genauer Bedürfnis eines positiven Werturteils, nämlich das Bedürfnis, unserm eigenen Wesen einen positiven Wert beimeessen zu dürfen, das Bedürfnis der Selbstschätzung. Dies ist so eigenartig, daß es in der Gesamtgruppierung als eigene, selbständige Gruppe wird auftreten müssen. Die vierte Gruppe endlich bilden die formalen, Beschäftigungs- oder Funktionsbedürfnisse der seelischen Anlagen. Hier sind sämtliche in unserer seelischen Organisation thatsächlich vorhandene Anlagen oder Anlagengruppen gleichmäßig am Bedürfnis beteiligt, die Anlagengruppe des Vorstellens, die des Fühlens und die des Strebens.

Nun ist aber noch ein Gesichtspunkt der Einteilung außer acht gelassen worden. Der Grundzustand der menschlichen Organisation, aus dem die Bedürfnisse entspringen, ist bis dahin als ein stationärer, sich gleichbleibender ohne Veränderung und Entwicklung betrachtet worden. In Wirklichkeit aber hat er Anfang und Ende, und in dem zwischen diesen beiden Punkten verlaufenden Lebensprozeß giebt es einesteils periodische Schwankungen, Veränderungsphasen, wie Schlafen und Wachen, Arbeit und Erholung, andernteils Stadien eines fortschreitenden Hervorgehens neuer Zustände aus den vorhergehenden oder der Entwicklung. Aus beiden, den Veränderungsphasen und Entwicklungsstadien, entspringen neue Grundbedürfnisse und Quellen von Lust und Unlust. Ein relativ selbständiges Gebiet aber bildet in diesem Zusammenhange die Thatsache des Aufhörens des empirischen Daseins im Tode, ein Gebiet, dem ebenfalls selbständige Bedürfnisse entspringen. Schon der größeren Einfachheit und Übersichtlichkeit wegen ist es ratsam, die Bedürfnisse dieser beiden Gebiete als selbständige Gruppen abzusondern, noch mehr aber deshalb, weil beide Gebiete am Körperlichen, wie am Erkennen Anteil haben und sich daher nur durch Auseinanderreißung den vorher aufgestellten Gruppen einfügen ließen.

Somit hätten sich neun Gruppen von ursprünglichen oder Grundbedürfnissen ergeben, die in folgender Reihenfolge darzustellen sind.

1. Das Ausdrucksbedürfnis.

2. Die materialen Bedürfnisse des körperlichen Organismus.
3. Die formalen oder Funktionsbedürfnisse desselben.
4. Die materialen Vorstellungsbedürfnisse hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns.
5. Das Bedürfnis der Selbstschätzung.
6. Die formalen oder Beschäftigungsbedürfnisse der seelischen Anlagen.
7. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Veränderungsphasen und Entwicklungsstadien unserer Organisation.
8. Die Bedürfnisse hinsichtlich des Aufhörens unseres Daseins.
9. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Zustände der übrigen fühlenden Wesen.

Wir dürfen vertrauen, daß sich in diesen neun Gruppen alle wesentlichen Grundbedürfnisse unserer Natur vorfinden werden. Die aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung entspringende Lust und Unlust bildet die Bestätigung, gleichsam die Rechenprobe für die Realität der angesetzten Bedürfnisse und in dieser Realität stellt sich wiederum die subjektive Möglichkeit einer Vielheit von Gütern dar, die eben deshalb vorhanden ist, weil aus der Befriedigung der Bedürfnisse Lust entspringt. Dies ist kein Zirkel in der Beweisführung, sondern nur die Betrachtung der Lust unter verschiedenen Gesichtspunkten, einmal als Symptom des Bedürfnisses, andernteils als Wirkung des Gutes. Lust und Unlust nehmen als Erkenntnisgrund der Bedürfnisse und als innerer Realgrund für die Möglichkeit der Güter und Übel eine Mittelstellung zwischen beiden Gebieten ein; für den Nachweis der Grundbedürfnisse kommen sie ausschließlich als Erkenntnisgrund in Betracht.

b. Das Ausdrucksbedürfnis.

Das Ausdrucksbedürfnis wurzelt im Reflexleben. In vielen Fällen ist der Ausdruck eines innern Zustandes so unmittelbar mit diesem verbunden, daß er sich ohne ein ins Bewußtsein fallendes Streben mit dem Zustande selbst gleichzeitig einstellt. Mienen und Geberden, Veränderungen in Haltung und Gang, Empfindungslaute sind meist ohne Vermittelung eines bewußten

Strebens sich einstellende Folgen der entsprechenden Zustandsveränderungen.

Von diesem Stadium der Unbewußtheit aber erhebt sich das Bedürfnis zur Äußerung im bewußten Streben. Es ist nämlich eine sehr bedeutsame Eigentümlichkeit des Ausdrucksbedürfnisses, die an einer späteren Stelle erst in das rechte Licht treten kann, daß es nicht, wie fast ausnahmslos die übrigen Bedürfnisse, sich zunächst in Lust und Unlust im Falle der Befriedigung oder Nichtbefriedigung äußert und erst aus der fehlenden oder unzulänglichen Befriedigung sekundär das auf Befriedigung gerichtete Streben oder Wollen entspringt, sondern daß das Bedürfnis sich unmittelbar und direkt in einem Ausdrucksstreben äußert und erst aus der Verwirklichung oder Nichtverwirklichung des erstrebten Ausdrucks als sekundäre Wirkung Lust oder Unlust entspringt. Das Bedürfnis kann hier nur durch ein Streben erfüllt werden, es ist ein Bedürfnis, in einer bestimmten Richtung zu streben. Es giebt in sämtlichen Bedürfnisgruppen nur noch ein einziges Bedürfnis, das die gleiche Eigentümlichkeit zeigt, nämlich das seelische Funktionsbedürfnis des Strebens, das ebenfalls unmittelbar und direkt, nicht erst infolge vorhergehender Unlust sich im Streben äußert.

Genauer betrachtet, äußert sich das Ausdrucksbedürfnis zunächst als Ausdruckstrieb, der noch der Reflexwirkung nahesteht, insofern er hinsichtlich des erstrebten Zieles und der zur Erreichung desselben angewandten Mittel unbewußt verfährt, dagegen von der Reflexfunktion sich dadurch bestimmt unterscheidet, daß der Zustand des Strebens selbst, die Funktion, dabei von vornherein als Drang des Bedürfnisses und als mit Kraftaufwand verbundene Aktion ins Bewußtsein fällt. Beispiele sind die nicht rein momentanen Äußerungen der Affekte, wie Weinen, Lachen, Ausrufungen und Bewegungen, vorausgesetzt, daß die Affekte sich nicht zu bewußtloser Ekstase steigern.

Das Ausdrucksstreben kann aber ferner auch über die Stufe des Triebes hinausgehen und ein das Ziel des adäquaten Ausdrucks bewußt ins Auge fassendes Ausdrucksbegehren werden. Diese das Begehren vom Triebe unterscheidende Zielbewußtheit zeigt sich durchweg bei den aus ruhigen, gefaßten,

besonnenen Seelenzuständen entspringenden Äußerungen: da ist Wahl, Kontrolle, ja selbst Rücksicht auf Opportunität in Bezug auf Zeugen und Umgebungen. Endlich ist sogar als höchste Stufe des Ausdrucksstrebens ein zusammenhängendes, einheitliches, systematisches Wollen des Ausdrucks als Leitung desselben durch einheitliche Grundsätze hinsichtlich der Adäquatheit, Vollständigkeit, Schönheit, Anpassung an die Umstände u. dgl. denkbar.

Das Ausdrucksbedürfnis bezieht sich auf alle Arten seelischer Zustände. Lust und Unlust, Vorstellungsinhalte, Zustände des Strebens und Wollens im engeren, eigentlichen Sinne, sie alle verlangen ihren Ausdruck. Um uns die Universalität des Ausdrucksbedürfnisses zu vergegenwärtigen, brauchen wir nur an die Ausdrucksformen für Wiedererkennen, Überraschung, plötzlich aufgehendes Verständnis, angestregtes Nachsinnen, Sehnen, Begehren, leidenschaftliches Streben zu denken. Lust und Unlust finden schon beim niedrigsten Tiere ihren Ausdruck in Bewegungen, die keinem weiteren Zwecke dienen. Die Würden tanzen, der gequetschte Wurm zuckt und krümmt sich. Bei den Tieren finden Affekte, Begehren, die Aufmerksamkeit, ihren charakteristischen Ausdruck in Haltung und Stellung, in Mienen — deren nur die Säugetiere fähig sind — und Lauten. Auf dem universellen Ausdrucksbedürfnis des Menschen, dem die Ausdrucksmittel der Tiere auch in vollendeter Ausbildung für den reichen und fein nuancierten Bewusstseinsinhalt in Fühlen, Wollen und Vorstellen nicht mehr genügen, beruht unzweifelhaft mehr als auf dem sekundären Bedürfnis der Mitteilung die Entstehung der Sprache. Nicht minder, wie das die eigenen Zustände reflektierende Gefühl, strebt auch das Mitgefühl nach Ausdruck. Von dem kaum ins Bewußtsein fallenden, unwillkürlichen, d. h. triebförmigen Ausdruck eines primitiven animalischen Seelenzustandes bis zur vollendeten Aussprache hoher, komplizierter und individualisierter innerer Zustände durch den Dichter und Künstler, dem ein Gott gab zu sagen, was er leidet, ist nur eine einzige ununterbrochene Stufenfolge von Äußerungen des Ausdrucksbedürfnisses.

Zusubsondere ist alle Kunstthätigkeit ihrem ersten Impulse

in der Seele des Künstlers nach Ausdrucksstreben. Nicht nur die subjektive lyrische, sondern auch die objektive episch-dramatische Kunstform — wir können diesen Gegensatz auf alle Künste anwenden — ist beim echten Künstler Vergegenständlichung eigener innerer Zustände und Erlebnisse, gewissermaßen Beichte, Bekenntnis, Herzenserleichterung. In treffender Weise drückt dies in Bezug auf lyrische Dichtung ein wenig bekannter Vers von Goethe aus:

Mein Muth war auf den Himmel hingewandt,
Der aus den Augen quoll, den schwarzen, guten.
Da klang's.
Nicht hab' ich sie, sie haben mich gedichtet,
Sie mögen sich entschulden oder leiden.

Hier ist das zum dichterischen Ausdruck drängende Motiv unmittelbar der Gefühlszustand selbst; aber auch in den Fällen, wo das Motiv anscheinend ganz der objektiven Welt entlehnt ist, erlangt es doch beim wahren Dichter und Künstler die zur Gestaltung drängende Kraft nur dadurch, daß es seinen eigenen Seelenzuständen und Interessen verwandt und geeignet ist, diese in einem objektiven Bilde zum Ausdruck zu bringen. Der wahre Dichter nährt auch im Epos und Drama seine Gestalten mit seinem eigenen Herzblut.

Das Ausdrucksstreben ist oft fast untrennbar verbunden mit dem Streben im Dienste realer Bedürfnisse. Wenn ein Tier die Ohren spitzt, so überwiegt dabei das Streben, von einer in einem Geräusche sich möglicherweise ankündigenden Gefahr nicht unvorbereitet überrascht zu werden; zugleich aber liegt in dieser Bewegung der Ausdruck des inneren Zustandes der Aufmerksamkeit. Für viele Fälle gewiß mit Recht hat daher Darwin versucht, die Ausdrucksbewegungen auf ursprüngliche Abwehrbewegungen zurückzuführen; das Ausdrucksbedürfnis an sich scheint freilich ein viel ursprünglicheres, im Differenzierungsprozeß der seelischen Anlagen viel weiter zurückliegendes zu sein.

Mit einem Streben im Dienste realer Interessen verbunden zeigt es sich auch, wo das Streben zugleich darauf gerichtet ist, Mitgefühl und Verständnis von seiten verwandter Wesen nebst

dem Ausdrucke davon und, sofern wir Unlust oder Begehren zum Ausdruck bringen, die uns wohlthuende Erwiderung der Mitteilung durch Zuspruch oder Beistand anzuregen. Immer aber hat auch hier der Ausdruck unserer Zustände rein für sich und unabhängig von der Wirkung, die er bei andern hervorbringt, seine selbständige Bedeutung als Befriedigung eines Bedürfnisses, und nur nebenher übt das Bewußtsein, von Gleichgesinnten verstanden zu werden, auch auf das Ausdrucksstreben an sich seine fördernde Wirkung.

Die Befriedigung des Ausdrucksbedürfnisses ist immer mit Lust verbunden, also ein Gut. An dieser Lust lassen sich zwei Bestandteile unterscheiden, der rein formale, der beim Ausdrucksbedürfnis deshalb eintritt, weil es auf Bethätigung, Funktion, einer Anlage geht, daher ein unmittelbarer Drang zum Ausdruck vorhanden ist, und ein mehr materialer Bestandteil, der auf der Rückwirkung des Ausdrucks auf die ausgedrückten inneren Zustände beruht. Diese Zustände finden am Ausdruck gleichsam einen verstärkenden Resonanzboden, sie werden für das Bewußtsein selbst verdeutlicht, vergegenständlicht, objektiver und anschaulicher gemacht. Diese Wirkung ist inuner lustvoll; auch wenn der Zustand selbst ein unlustvoller ist, wird die Vergegenständlichung als wohlthuend empfunden. Nicht erst durch die Erfahrung von dem das Leid mildernden, die Freude erhöhenden, durch Verständnis unsres Denkens und Strebens wohlthuenden Anteil unsrer Umgebungen oder von der durch die Mitteilung gewonnenen Hülfsleistung entsteht diese Lust; der Ausdruck selbst für sich erleichtert das Leid, indem er es aus der dumpfen, schwülen Atmosphäre eines drückenden Halbbewußtseins in die reine Luft der klaren Anschauung und deutlichen Erkenntnis erhebt, erhöht die Freude aus ähnlicher Ursache, giebt unserm Vorstellen und Streben durch Verdeutlichung eine erhöhte Realität, macht uns aller unsrer Zustände sicherer und giebt sie, nachdem sie in ihm gleichsam wie Rohstoffe einen Veredlungsprozeß durchgemacht haben, in verbesserter Qualität dem Bewußtsein zurück. Wer je eine auf einem Zweige schmetternde Nachtigall beobachtet hat, muß einen Eindruck von dem Lustvollen des bloßen Stimmungsausdruckes ohne Nebeninteresse,

das die gewaltige, den ganzen Körper in Anspruch nehmende Kraftanstrengung kaum empfinden läßt, empfangen haben. Bei freudigen, wie bei traurigen Anlässen haben wir das Bedürfnis, uns auszusprechen, und fühlen uns dadurch gerade beim Leid erleichtert und geträstet. Insbesondere aber sind die Dichter unerschöpflich in Versicherungen der beglückenden Wirkung, die von der ihnen verliehenen Gabe erhöhter Ausdrucksfähigkeit ausgeht:

Ich singe, wie der Vogel singt.
 Der auf den Zweigen wohnt.
 Das Lied, das aus der Kehle dringt.
 Ist Lohn, der reichlich lohnet.

Der Goethe'sche Tasso betrachtet die Fähigkeit, auch da noch, wo der Mensch verstummt in seiner Qual, zu sagen, was er leidet, als ein besonderes Geschenk der Gottheit, und Horaz fühlt sich durch seine Dichtergabe zur Seligkeit der Unsterblichen erhoben (Ode I, 1) und erbittet von dem Gotte nur die eine Gnade:

nec turpem senectam

Degere nec cithara carentem. (Ode I, 31.)

Dagegen ist die Hemmung oder vollständige Unterdrückung des Ausdrucks unsrer Zustände entschieden unlustvoll, ein empfindliches Übel. Diese Unlust beruht auf denselben beiden Gründen, wie die Lust; die Hemmung oder Verhinderung tritt dem unmittelbaren, auf der Anlage beruhenden Bethätigungsdrange entgegen und sie beeinträchtigt oder verhindert das Zustandekommen der wohlthuenenden Rückwirkungen des Ausdrucks auf die inneren Zustände. Die Behinderung kann eine äußere oder innere sein. Der Versuch einer auch nur partiellen Unterdrückung der äußeren Ausdrucksfreiheit in einem Gemeinwesen wird als die unerträglichste Tyrannei empfunden. Dampfe Schwüle lagert über gesellschaftlichen Zuständen, in denen eine tyrannische Macht den Ausdruck der Urtheile und Stimmungen über die öffentliche Lage unterdrückt. Und doch wird hier nur über ein ganz kleines Gebiet der seelischen Zustände, die nach Ausdruck verlangen, die Ausdruckssperre verhängt. Eine Macht, die den Menschen zwingen könnte, beim Fortbestande des Ausdrucksbedürfnisses jeder Weise des Ausdrucks zu entsagen, wäre die schrecklichste Tyranneymacht, die gedacht werden könnte.

Begiebt sich doch der in einem dunkeln Burgverließ oder auf einer wüsten Insel oder als Einsiedler in der Wüste von allem Verkehr Abgeschnittene darum noch keineswegs der Befriedigung des Ausdrucksbedürfnisses; er wird lachen und weinen, die Faust ballen, mit dem Fuße stampfen, die Arme ausbreiten, Selbstgespräche führen.

Eine solche Tyrannei ist unmöglich. Wohl aber legt die Gesellschaft auf vielfache andere Weise dem Ausdrucksbedürfnis Fesseln an, die das natürliche Gefühl drückend empfindet. Der natürlich-wahre Ausdruck der inneren Zustände belästigt die Umgebungen und verletzt die Etikette oder erscheint als naives Preisgeben unsrer Geheimnisse lächerlich und zieht uns dadurch Mißachtung zu; Mißverstand, Taktlosigkeit und Übelwollen nehmen den Ausdruck unsrer inneren Zustände in einer Weise auf, die unser Gefühl verletzt, und die der Offenherzigkeit auf-lauernde Bosheit und Tücke bereitet dem Unvorsichtigen Schaden, Rachstellung und Gefahr. Aus allen diesen Nachteilen entspringt die unlustvolle Notwendigkeit, den Ausdruck klüglich zu unterdrücken, die inneren Vorgänge gewaltsam in der Brust zu verschließen, ja sogar ihren Ausdruck absichtlich zu fälschen und mit dem Tode in der Brust zu lächeln.

Ebenso unlustvoll wie die äußeren Hemmungen sind die inneren. Dieselben beruhen teilweise auf dem überwältigenden Übermaß der Intensität der auszudrückenden Zustände, dem die Ausdrucksfähigkeit und die Ausdrucksmittel nicht mehr gewachsen sind, teilweise auf der Unzulänglichkeit des Ausdrucksvermögens an sich zu adäquater Wiedergabe der auszudrückenden Zustände.

Im ersteren Falle erhält der Zustand, der, selbst wenn er an sich lustvoll ist, schon an dem Übermaße der Intensität ein Unlustmoment hat, einen weiteren erschwerenden Umstand an dem vergeblichen Ringen nach dem entsprechenden Ausdruck. Ist er aber an sich schon unlustvoll, so ist die Unzulänglichkeit des Ausdrucks nicht nur Symptom der Größe des Mißgeschicks, sondern erst recht direkt erschwerend; es ist der Fall, wo der Mensch verstummt in seiner Qual.

Im zweiten Falle beruht das Drückende auf dem Bewußtsein, für die inneren Zustände den adäquaten Ausdruck nicht

produzieren zu können, auf dem Zurückbleiben des Ausdrucks hinter der Sache. Dies Bewußtsein des Zurückbleibens ist besonders auf dem Gebiete des künstlerischen Ausdrucks empfindlich und quälend. Der Maler in Emilia Galotti klagt über die Verluste auf dem Wege vom Auge zum Pinsel, und Schiller widmet in den „Idealen“ der Welt seiner dichterischen Motive folgenden Klageruf:

Es dehnte mit allmächtigem Streben
Die enge Brunn ein freies All,
Hervorzutreten in das Leben
In That und Wort, in Bild und Schall.
Wie groß war diese Welt gestaltet,
So lang' die Knoche sie noch barg!
Wie wenig hat sich entfaltet!
Dies wenige wie klein und farg!

So liegt hier ein sehr bedeutungsvolles unmittelbares Naturbedürfnis vor, aus dem Lust und Unlust, Güter und Übel entspringen.

e. Die materialen Bedürfnisse des körperlichen Organismus.

Ein Bedürfnis ist ein Erfordernis, dessen Vorhandensein Lust, dessen Nichtvorhandensein Unlust bewirkt. Ein körperliches Bedürfnis ist ein solches, bei dem die Lust und Unlust nicht erst durch Vermittlung des Vorstellens, auf Grund des Bewußtseins vom Vorhandensein oder Fehlen des Erfordernisses eintritt, sondern unmittelbar körperlich entsteht. Als Beispiel zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes kann das Nahrungsbedürfnis dienen. Die rein körperliche Unlust aus der Nichtbefriedigung ist der Hunger als reflexionsloses, körperliches Unbehagen, die rein körperliche Lust aus der Befriedigung das unmittelbare Behagen des Sattseins ohne Nebengedanken. Vom Hunger als körperlicher Unlust sind durchaus verschieden die Unlustgefühle, die sich an die begleitenden Vorstellungen anknüpfen, z. B. an die Vorstellung, Hunger zu haben, an die Vorstellung, momentan an der Stillung desselben behindert zu sein oder gar überhaupt und ohne Aussicht auf Besserung dieser Lage, z. B. durch gänzliches Entblößtsein von Geldmitteln, Verirrtsein in einer Wüste, Eingesperrtsein in einem Hungerturm, der Mittel zur

Stellung beraubt zu sein. Ebenso sind von der körperlichen Lust des Sattseins die Lustgefühle aus den begleitenden Vorstellungen, z. B. aus der Vorstellung, das Behagen des Sattseins zu genießen, aus der Vorstellung, hinsichtlich der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses überhaupt sichergestellt zu sein, u. dgl. verschieden.

Da nun die Gefühle aus der Vorstellung der Sachlage mit den körperlichen Gefühlen für das unmittelbare Bewußtsein fortwährend zu einem ungetrennten Ganzen zusammenfließen, so kann nur eine künstliche Analyse die rein körperliche Seite derselben aus diesem Knäuel herauswickeln; es bedarf eines weitgehenden Vermögens, von der gewohnten und alltäglichen Betrachtungsweise zu abstrahieren, um den rein körperlichen Bestandteil für sich zu isolieren und gesondert zum Bewußtsein zu bringen.

Materiale körperliche Bedürfnisse ferner im Unterschiede von den formalen sind solche, bei denen die unmittelbare Lust und Unlust nicht aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Funktionsbedürfnisses körperlicher Organe, sondern aus der Normalität oder Nichtnormalität der Zustände des Organismus entspringt.

Wenn wir nun diese Zustände auf ihre Normalität oder Nichtnormalität hin ins Auge fassen, so tritt uns zunächst der Fall der äußeren Vollständigkeit oder Unvollständigkeit des Organismus entgegen. Es können Glieder, z. B. Arme oder Beine, Organe, z. B. Sinneswerkzeuge, ganz fehlen, zerstört sein, oder sie können ganz oder fast ganz unbrauchbar sein. Läßt sich auf den Gegensatz des Sehenden, Hörenden, Redenden, im Besitze gesunder Glieder Befindlichen und des Blinden, Tauben, Stummen, Gelähmten oder Verstümmelten der Begriff des materialen, körperlichen Bedürfnisses anwenden, nach dem die Normalität unmittelbar Lust, die Abnormität unmittelbar Unlust erzeugt? Ist insbesondere der Vollbesitz der Organe unmittelbar mit körperlicher Lust verbunden oder erscheint derselbe als etwas Selbstverständliches, dem keine unmittelbare Lust entspringt? Denn daß das Fehlen oder die Verkümmierung eines Organs nicht nur auf Grund der Vorstellung

des Defektes, sondern unmittelbar körperlich Unlust erzeugt, kann nicht in Frage kommen. Der Blinde ist hilflos und bei jeder Bewegung tausend Unbilden ausgesetzt, der Gelähmte kann Bewegungen, die für das körperliche Wohlfühlen notwendig sind, entweder gar nicht oder nur mit großer Unbequemlichkeit ausführen u. dgl. Jede Versümmelung ist, auch abgesehen von der Unlust aus der Erkenntnis ihres Vorhandenseins und ihrer Folgen, schon allein auf Grund der erheblichen körperlichen Unlust, die sie verursacht, ein großes Übel. Es ist nur die Frage, ob diesem Übel ein entsprechendes Gut gegenübersteht, ob es eine entsprechende Lust giebt, die rein körperlich aus dem Vollbesitz entspringt, ganz abgesehen noch von dem Bewußtsein des Besizes eines Körpers von normaler Vollständigkeit.

Diese Frage wird kaum bejaht werden können; die Vollständigkeit des Organismus fällt nicht unmittelbar als körperliche Lust ins Bewußtsein. Vergleichen wir den Fall mit dem der Gesundheit als dem Inbegriff der Normalität aller Zustände! Die Gesundheit ist ein Gut nicht nur im Sinne des Ausschlusses des entgegengesetzten Übels, sondern als Ursache positiver körperlicher Lust, wobei man sich freilich nicht die dürftige, kaum über den Nullpunkt des Nichtkrankseins sich erhebende, durch tausend schwächende und hemmende Schädlichkeiten eingeschränkte Gesundheit des Kulturmenschen, sondern die Urgeundheit eines Hochgebirgsbewohners vor Augen stellen muß, dem der physische Lebensprozeß unmittelbar ein jubelndes Behagen bereitet. In diesem Sinne ist die Vollständigkeit offenbar nicht unmittelbare Lustursache; höchstens sofern sie auch ihrerseits einen Beitrag zur Gesundheit liefert.

Selbst für das Vorstellen und Erkennen tritt auf diesem Gebiet kein positiver Gegensatz gegen die Unlust hervor. Das Bewußtsein der Verkrüppelung ist eine Quelle dauernder Unlust, der keine positive Lust aus dem Bewußtsein der Vollständigkeit gegenübersteht. Nur künstlich kann diese Lust erzeugt werden, entweder durch die Wahrnehmung des Elends Verkrüppelter oder durch eine eigens angestellte Reflexion über die Wichtigkeit und den Wert vollzähliger und brauchbarer Organe. Die Ermahnung, der Vorsehung für den Besitz derselben dank-

bar zu sein, wird immer von Erfolg sein beim Anblick unglücklicher Verstümmelter oder für die Momente lebhafter Vergewärtigung der Unentbehrlichkeit aller Organe, aber als dauernde, durch das Bewußtsein des Besitzes erzeugte Luststimmung, wie solche bei andern Gütern, z. B. Reichtum, Ansehen, Macht, Schönheit, durch das bloße Bewußtsein des Besitzes genährt wird, wird diese Dankbarkeit sich nicht behaupten können.

Die Vollständigkeit des körperlichen Organismus ist, da der Organismus nichts Überflüssiges enthält, ein selbstverständliches Erfordernis, das weder unmittelbar, noch für das Vorstellen als Gut gelten kann, die Verstümmelung in beiden Beziehungen eine Unlustquelle, der nicht, wie bei den Bedürfnissen, ein Gegensatz positiver Lust, sondern nur der Nullpunkt des Selbstverständlichen, also kein ausgleichendes Äquivalent, gegenübersteht, also ein Übel schwererer Art, eine Abnormität erhöhter Potenz.

Nur in beschränktem Maße gilt dies Ergebnis für diejenigen Fälle, wo die Verkümmernng oder krankhafte Entartung das Centralorgan des seelischen Lebens selbst betroffen hat. Hier ist zunächst beim vollständigen Blödsinn oder Wahnsinn die Unlust aus dem Bewußtsein des Defektes ganz ausgeschlossen; dieselbe kann nur in dem Maße eintreten, in dem noch ein Rest von Erkenntnis der wirklichen Sachlage vorhanden ist, und in diesem Maße unterliegen solche Unglückliche einem seelischen Übel erhöhter Potenz, um so mehr, da die Verkümmernng bei ihnen das Organ der Organe betroffen hat. Soweit aber dieses Bewußtsein ihrer Lage nicht vorhanden ist, kommen nur die körperlichen Gefühle aus ihrem Zustande in Betracht, die sich sehr verschieden gestalten. Bei Blödsinnigen findet sich, wenn ihre Hülflosigkeit ihnen nicht Angelegenheiten bereitet, oft ein intensives körperliches Behagen, während die quälenden Wahnvorstellungen vieler Verrückten Zeugnis ablegen von den körperlichen Unlustgefühlen, deren Reflexe sie sind.

Im allgemeinen ist die körperliche Verstümmelung und Verkümmernng ein Übel, dem kein positives Gut gegenübersteht; die Vollständigkeit des Organismus entspricht der Sachlage, die v. Hartmann durch die Ausdrücke Bauhorizont oder Nullpunkt der Empfin-

dung (soll heißen des Gefühls) bezeichnet; es ist hier die Möglichkeit eines im unmittelbaren körperlichen Gefühle sich kundgebenden Übels, der keine entsprechende Möglichkeit eines unmittelbaren körperlichen Gutes gegenübersteht.

Lassen wir nun dies Gebiet beiseite und versuchen wir für den vollständigen Organismus möglichst genau die rein körperlichen Gefühle gegen die aus dem Vorstellen entspringenden abzugrenzen. Erstere sind die unmittelbar und ausschließlich durch Nervenreize erzeugten. Die Empfindungsnerven, aus deren Reizung unmittelbare körperliche Lust oder Unlust entspringen kann, zerfallen in zwei Gruppen, die Nerven der Sinnesempfindung und der Körperempfindung. Es giebt körperliche Lust und Unlust aus Sinnes- und aus Körperreizen; die hier in Betracht kommenden Bedürfnisse zerfallen daher in zwei Gruppen; sie sind Bedürfnisse der Normalität der Sinnesreize und der Normalität der Körperreize.

Bei den Sinnesreizen haben wir es mit den Sinnen nicht insofern zu thun, als sie Vorstellungen und Erkenntnisse vermitteln; auch nicht insofern, als bei ihnen, wie bei den Organen überhaupt, ein formales Funktions- oder Beschäftigungsbedürfnis vorhanden ist, sondern nur insofern, als aus der normalen oder nicht normalen Erregung ihrer Funktion Lust oder Unlust entspringt.

Diese Normalität der Erregung kann eine quantitative, Intensität und Dauer betreffende, und eine qualitative, die besondere Art des Reizes betreffende sein.

Die quantitative Normalität beruht auf dem richtigen Mittelmaß zwischen zu schwach und zu stark, zu kurz und zu lange. Die aus dem zu schwach und zu kurz entspringende Unlust wird, wenn wir die begleitende Unlust der Enttäuschung des eine deutliche Empfindung erwartenden Erkenntnisvermögens, also die formale seelische Unlust, absondern, kaum als solche empfunden. Auch die Lust aus dem Mittelmaß kann kaum in Betracht kommen, dagegen ist die zweite Seite des Übermaßes, das zu stark und zu lange von starker unmittelbarer Unlust begleitet.

Hinsichtlich des zu stark, der oberen Abweichung vom

Mittelmaße der Intensität, werden sämtliche Sinnesorgane durch das Übermaß der specifischen Reize (Licht, Schall, Duft, Geschmackreiz, beim Tastsinn Druck und Stoß, Hitze und Kälte) empfindlich betroffen. Außerdem reagieren wenigstens der Gesichtsz- und Gehörsnerv auch gegen heftigen Druck und Stoß in der ihnen eigentümlichen specifischen Weise, der Gesichtsnerv durch starke Lichtempfindungen, der Gehörsnerv durch starke Schallempfindungen.

Die übermäßige Dauer des Reizes bewirkt bei allen Sinnen, besonders wenn sie mit gesteigerter Intensität verbunden ist, die Unlust der Ermüdung. Nach der quantitativen Seite fehlt also im Falle der Normalität positive Lust; sie bietet nur die Möglichkeit der Unlust. Nur beim Tastsinn als Temperaturinn gewährt auch das Mittelmaß der angenehmen Temperatur ebensowohl positive Lust, wie die erheblicheren Abweichungen nach beiden Seiten Unlust. Hiermit hängt auch die Lust aus dem mäßig Trocknen, die Unlust aus dem Übermaß des Trocknen und Feuchten zusammen.

Dagegen bildet die Qualität der Reize bei sämtlichen Sinnen eine Quelle rein körperlicher Lust und Unlust. Dem eigentlichen Tastsinn entsteht qualitative Lust aus dem Glatten, aus mäßigem Ritzel, qualitative Unlust aus dem Rauhen, Harten, aus übermäßigem Ritzel u. dgl. Für Geruch und Geschmack giebt es eine ganze Mannigfaltigkeit von Reizen, die nicht durch appercipierende Bezugnahme auf sympathische oder antipathische Vorstellungen, sondern rein an sich, lediglich durch die Art, wie sie das Organ erregen, ihrer Qualität nach lust- oder unlustvoll sind. Ein Duft z. B. kann dadurch, daß er an wohlriechende Speisen, Blumen, oder an Fäulnis, Tod erinnert, sympathisch oder antipathisch sein; von dieser Einwirkung sympathischer oder antipathischer Vorstellungen abgesehen aber ist auch der Duft selbst an sich sympathisch oder antipathisch. Ebenso kann beim Geschmackssinn die unmittelbare Gefühlswirkung der angenehmen Affektion des Nerus von der Wirkung der begleitenden Vorstellung über den affizierenden Gegenstand getrennt werden. Eine bitter und ekelhaft schmeckende Arznei erregt unmittelbar Unlust, durch die begleitende Vorstellung des Heilsamen Lust;

eine seltene, aber dem unkundigen Geschmacke nicht zusagende Speise wird vom Unkundigen mit den widersprechenden Gefühlen körperlicher Unlust und Lust aus der Vorstellung des Seltenen, Teuren und Neuen genossen.

Für das Ohr giebt es zahlreiche, ihrer Qualität nach physisch unlustvolle Geräusche, wie z. B. das Quietschen einer Thürangel. Auf Auge und Ohr wirken gewisse Zusammenstellungen oder Folgen von Farben oder Tönen, ganz abgesehen von den damit sich verbindenden Apperceptionen und von der unzweifelhaft seelischen, wenn auch noch unerklärten Wirkung, die wir als schön oder hässlich bezeichnen, rein physisch lust- oder unlustvoll. Es giebt auf beiden Gebieten Konsonanzen und Dissonanzen; beim Auge ist diese Lust- und Unlustwirkung, außer in Fällen ungewöhnlich entwickelten Farbensinnes, von geringerer Stärke als beim Ohr.

Ob es eine rein physische Lust- und Unlustwirkung von Formen giebt oder ob diese Wirkungen ausschließlich dem stets eine intellektuelle Funktion voraussetzenden und daher hier beiseite zu lassenden ästhetischen Gebiete angehören, ist eine schwer zu entscheidende, für den gegenwärtigen Zweck aber auch so gut wie bedeutungslose Frage, wie überhaupt Lust und Unlust aus der körperlichen Angemessenheit oder Unangemessenheit der Sinnesreize an das Organ nur einen sehr untergeordneten Posten im Kontobuche der Leiden und Freuden des Menschengeschlechts bilden.

Beim Bedürfnis der Normalität der Körperreize haben die Unlustzustände, die aus der Nichtbefriedigung entspringen, einen ganz anderen Charakter, wie die Lust aus der Befriedigung. Die Unlust hat einen größeren Umfang und tritt auch da auf, wo im Falle der Normalität keine Lust vorhanden ist; sie ist ferner auch viel spezifizierter, mehr ins Einzelne gehend, als die Lust.

Zunächst giebt es hier ein Gebiet des dunklen, unklaren Fühlens, auf dem die Mannigfaltigkeit der den Zuständen der einzelnen Organe entstammenden Reize nicht gesondert percipiert wird, sondern zu einer unbestimmten Einheit verschmilzt. Dies ist das Gemeingefühl, eine unbestimmte

Mischung aus Behagen und Unbehagen, die bei vorwiegend normalem Zustande der Organe, denen die Gefühle entspringen, vorwiegend und oft sehr intensiv lustvoll ist, ein Gefühl der Freude, Kraft, Anspannung, Lebensfülle, das Grundelement des freudigen Gesundheitsgefühls und des heiteren Temperaments, die Ursache der unmittelbaren Freude am Leben, Lebenslust, bei Mensch und Tier, die Hauptursache des Glückes, aber auch des Größenwahns der Kindheit, bei vorwiegend abnormem Zustande der Organe aber vorwiegend als verworrene Unlust allgemeiner Hemmung, Abspannung, Depression, als körperlich begründete Mißstimmung auftritt.

Auf diesem Gebiete des Gemeingefühls haben auch die festen, habituellen Stimmungsgegensätze der Eufolie und Dysfolie, der sanguinischen Lebensfreudigkeit und der melancholischen Schwerlebigkeit, ferner die auf abnormen Zuständen des Organismus beruhenden krankhaften Gefühlszustände der Hypochondrie und Hysterie ihren Grund. Ersterer Gegensatz mag als rein körperlicher vorwiegend von der Beschaffenheit der den Blutumlauf beeinflussenden Gefäßnerven abhängen, auf deren Einfluß gewiß auch die zeitweiligen Schwankungen des Gemeingefühls zunächst und direkt beruhen. Verengerung der Gefäße, erschwerte Herzthätigkeit, körperliches Unbehagen; Erweiterung der Gefäße, erleichterte Herzthätigkeit, Gefühl der Leichtigkeit. Beim Hypochonder treten partielle Störungen im Organismus als Gefühle des Unbehagens und Schmerzes ins Bewußtsein und verursachen falsche und übertriebene Vorstellungen über die zu Grunde liegenden organischen Störungen, die jedoch thatsächlich vorhanden sind. Man kann ihnen unterworfen sein, ohne Hypochonder zu werden. Die Hysterie ist eine krankhafte Empfindlichkeit des Gefühls überhaupt infolge reizbarer Schwäche des Nervensystems. Ein charakteristisches Symptom der Hysterie ist die sogenannte Wehleidigkeit, die übermäßige Empfindlichkeit für körperlichen Schmerz. Und da ferner der Hysterische sich in extremen Gegensätzen krankhaft gesteigerten körperlichen Behagens und Unbehagens bewegt und die Ursachen dieser Stimmungen nicht wie der Hypochondrische in körperlicher Krankheit, sondern im Verhalten seiner Umgebungen gegen ihn

sucht, so folgt daraus eine Launenhaftigkeit des Benehmens, die namentlich nach der Seite der Mißstimmung sich als unerträgliche, verletzende Rücksichtslosigkeit gegen die Gefühle der Umgebungen äußert und sich bis zu einer Form des zum Verbrechen führenden moralischen Wahnsinns steigern kann. Beide Zustände, die Hypochondrie und die Hysterie, bilden die Anfänge und Übergänge zu einer krankhaften Unfähigkeit richtigen Fühlens und richtiger Beurteilung der eigenen Schicksalslage, die als Abweichung vom normalen Durchschnittszustande für die Güterlehre nicht mehr maßgebend sein kann.

Beim Gemeingefühl nun tritt zunächst der specialisiertere Charakter der Unlust im Vergleich zur Lust hervor. Sobald eine ernstlichere Störung in einem der an der Produktion des Gemeingefühls beteiligten Organe vorhanden ist, löst sich die dieser Strömung entspringende Unlust als spezifischer, lokalisierter Schmerz aus der allgemeinen, unbestimmten Masse zu selbständigem Dasein im Gefühl los, es entsteht ein spezifischer Schmerz, dem für dasselbe Organ keine Möglichkeit einer spezifischen Lust gegenübersteht. Die entgegenstehende Lust ist vorhanden und kommt als Bestandteil des allgemeinen Behagens des Gemeingefühls zur Geltung; weil sie sich aber nicht isoliert und specialisiert bemerkbar macht, entsteht hier eine scheinbare Ungleichheit zu Ungunsten der Lust. Es giebt Magenschmerzen, Herzschmerzen, Schmerzen in allerlei Körperteilen, denen nie eine gesonderte Lust gegenübertritt, deren Lustgegensatz jedoch im Gemeingefühl einbegriffen ist. Zwei besonders deutliche Fälle dieser einseitigen Specialisierung bildet der Hunger und die Unlust aus dem Geschlechtsbedürfnis; dieselben bedürfen aber, weil sie noch mit Gefühlen anderen Ursprungs verknüpft sind, einer gesonderten Betrachtung.

Einen nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen Fall von Benachteiligung der Lustseite bilden diejenigen körperlichen Störungen, die empfindliche Schmerzen verursachen, während der entsprechende normale Zustand auch nicht einmal zum Gemeingefühl einen Beitrag liefert. Hier sind die Fälle, auf Grund deren oben ein größerer Umfang der Unlust behauptet wurde. Manche Organe verursachen im normalen Zustande gar kein

Gefühl, im gestörten dagegen die quälendsten Schmerzen, z. B. die Zahnnerven, das Gehirn und seine Umgebungen, die Atmungsorgane. Hier ist also wieder, wie bei den körperlichen Defekten, ein Fall, wo über den Nullpunkt der Unlust nicht hinauszukommen ist, oder nur die Reflexion durch Vergleichung des eigenen leidenslosen Zustandes mit dem Geschicke anderer darüber hinausführen kann. —

Auf dem Bedürfnisse der Ernährung beruht die Erhaltung des Individuums, auf dem geschlechtlichen Bedürfnisse die der Gattung. Beide haben gemeinsame Eigentümlichkeiten, durch die sie sich von allen übrigen körperlichen Bedürfnissen unterscheiden und zu einer besonderen Gruppe vereinigen.

Die Unlust aus der Nichtbefriedigung löst sich bei beiden von der unbestimmten Masse des Gemeingefühls als specialisierte körperliche Unlust los. Der Hunger ist eine vom Gemeingefühl deutlich gesonderte quälende Unlust, die gebieterisch Abhilfe verlangt und bei höheren Graden der Steigerung alle anderen Lust- und Unlustgefühle zum Schweigen bringen kann, und auch die Unlust des unbefriedigten Geschlechtsbedürfnisses ist ein deutlich isoliertes Gefühl von ähnlicher, wenn auch nicht ganz so überwältigender Stärke. Die deutliche Loslösung vom Gemeingefühl erfolgt bei beiden Bedürfnissen erst auf Grund einer gewissen Erfahrung; vor dem Eintreten dieser Erfahrung ist der Zusammenhang mit dem Gemeingefühl noch ein engerer. So äußert sich beim kleinen Kinde der Hunger nur als unbestimmtes, unverstandenes Unbehagen. Was die Stärke betrifft, so ist Virginität eine ascetische, die Natur tyrannisierende Zumutung und Leistung, aber Unterdrückung des Hungers bis zum freiwilligen Hungertode setzt schon deshalb einen höheren Grad von passivem Heroismus voraus, weil das Bewußtsein von der Vernichtung des Lebens als Endresultat zum rein körperlichen Schmerz verschärfend hinzutritt.

Die Lust aus der Befriedigung besteht bei beiden Bedürfnissen aus zwei ganz verschiedenartigen Bestandteilen. Das dem Unbehagen der Nichtbefriedigung gegenüberstehende Behagen des Sattseins und des gestillten Triebes hat durchaus nicht die gleiche isolierte, vom Gemeingefühl losgelöste Position,

wie das Unbehagen, sondern verschimmt fast ganz in das nach der Lustseite gesteigerte Gemeingefühl. Die Lage ist hier keine wesentlich andere, wie bei den obigen Beispielen des Magen- oder Herzschmerzes; nur die Abnormität tritt gesondert ins Gefühl, der normale Zustand verschimmt im Gemeingefühl.

Dagegen tritt bei beiden Bedürfnissen im Momente der Befriedigung selbst, nicht erst als Resultat der geschehenen Befriedigung, die lustvolle Erregung eines bestimmten Sinnesnerven auf, der auf der Seite des unbefriedigten Bedürfnisses keine entsprechende Unlust gegenübersteht.

Die körperliche Unlust aus dem unbefriedigten Ernährungsbedürfnisse ist ausschließlich die erwähnte des Hungers ohne begleitende materiale Unlust des Geschmacksinnes; die formale Unlust desselben aus dem unbefriedigten Erregungsbedürfnisse gehört einem anderen Gebiete an; die Lust aus der Befriedigung setzt sich zusammen aus der als Resultat der Nahrungszufuhr auftretenden, aber mit dem Gemeingefühl verschimmenden Lust des Sattseins und der im Akte der Befriedigung selbst auftretenden, sehr intensiven Sinneslust des Wohlgeschmacks. Der Verlauf ist: Specialisierte Unlust des Hungers, Lust des Geschmacksinnes im Akte der Befriedigung, im Gemeingefühl verschimmende Lust des Sattseins als Resultat.

Ebenso ist die Unlust aus dem unbefriedigten Geschlechtsbedürfnis nur die aus der körperlichen Entbehrung, ohne daß sich damit im mindesten Unlust aus der Affektion eines Sinnesnerven verbände. Die Lust dagegen setzt sich auch hier aus den beiden Bestandteilen des im Gemeingefühl verschimmenden Behagens als Resultat der Bedürfnisbefriedigung und der im Akte der Befriedigung selbst auftretenden, sehr intensiven Lust einer besonders empfindlichen Stelle des Lustorgans zusammen. Eine merkwürdige Eigentümlichkeit dieser Reizung des Lustorgans, die beim Geschmacksinn kein Analogon hat, besteht darin, daß ihre Anfänge schon in Verbindung mit der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses auftreten und durch das Streben nach Weiterführung der Sinneslust zum Höhepunkt die Intensität jener Unlust verstärkt.

Es bedarf keiner besonderen Erinnerung, daß hier die Vorstellungs- und Erkenntnismomente, die bei beiden Bedürfnissen in mannigfacher Weise die körperlichen Gefühle verstärken, absichtlich außer acht gelassen sind. Nicht nur Eindrücke fast aller übrigen Sinne, sondern auch Erinnerungsvorstellungen und durch die Sprache vermittelte Vorstellungen treten bei beiden modifizierend hinzu, und namentlich beruht die Individualisierung der Geschlechtsneigung, zu deren Erklärung es keiner Schopenhauer'schen und v. Hartmann'schen Metaphysik bedarf, fast ausschließlich auf diesen Nebeneindrücken. Ich verzichte hier auf den durchgeführten Beweis, da der Gegenstand für meinen Zweck nicht die Bedeutung hat, um ein solches Eingehen ins Detail zu rechtfertigen.

Aus der eigentümlichen Natureinrichtung, daß der Akt der Befriedigung bei beiden Bedürfnissen mit einer specifischen Sinneslust verbunden ist, der kein Bedürfnis des Sinnes zu Grunde liegt und keine Unlust desselben im Falle der Nichtbefriedigung gegenübersteht, entspringt der Begriff des Genußes im engsten und bestimmtesten Sinne. Genuß ist Lust ohne vorhergehendes Bedürfnis. Das sonst allgemein geltende Verhältnis, daß Lust und Unlust gleichmäßig aus dem Bedürfnis entspringen, findet beim Sinnengenuß nicht statt. Der Lust an konsonierenden Tönen liegt das Harmoniebedürfnis zu Grunde und steht die Unlust an dissonierenden gegenüber. Der Lust an mäßiger Wärme liegt das Bedürfnis maßvoller Reizung zu Grunde und steht die Unlust an Hitze und Kälte gegenüber, Lust und Unlust beruhen hier auf dem Bedürfnis der Normalität der betreffenden Sinnesreize. Bei der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtsbedürfnisses begleitenden Sinneslust ist ein solches Bedürfnis der Normalität des Reizes, das auch in Unlust sich äußern könnte, nicht vorhanden; der Genuß ist gegenstandslose Lust, reiner Überschuß. Fast ausschließlich auf diesem begleitenden Sinnesgenuß beruht das beherrschende Interesse, das bei der großen Masse der Menschen die Befriedigung dieser beiden Bedürfnisse in Anspruch nimmt. Wenn nicht nur Kinder und Ungebildete, sondern auch recht geistvolle Personen stundenlang, ohne zu ermüden, über Essen

und Trinken, Herkunft, Beschaffung, Zubereitung von Speisen und Getränken u. dgl. sprechen können, so ist dabei der leitende Gesichtspunkt nicht etwa die Zuträglichkeit und der erst durch die moderne Chemie zuverlässig ermittelte Nährwert, sondern der Wohlgeschmack, und in ähnlichem Sinne verhandelt der Türke im Kaffeehause mit unermüdlichem Behagen die Vorzüge der Zierden seines Harems. Aus dem Vornwiegenden dieser Seite des begleitenden Sinnesgenußes erklärt es sich, daß sich als sekundäres Produkt ein vom ursprünglichen Naturbedürfnis durchaus verschiedenes künstliches Genußbedürfnis entwickelt, durch dessen Wirksamkeit die Befriedigung beider Bedürfnisse ihrem ursprünglichen Zwecke entfremdet und im weitesten Umfange zum bloßen Genußmittel herabgesetzt wird. Ohne dieses hinzutretende Genußbedürfnis würde es der Regel, daß man aufhören soll zu essen, wenn es am besten schmeckt, und der Mahnung, zu essen um zu leben, nicht zu leben, um zu essen, nicht bedürfen; aus ihm vornehmlich entspringt die Fülle verheerender Leidenschaften, die sich an beide Bedürfnisse und insbesondere an das geschlechtliche anknüpft.

Blicken wir auf das Gebiet der materialen körperlichen Bedürfnisse als Ganzes zurück, so zeigen sich hier äußerst verwickelte und zum Teil dunkle Verhältnisse, die sich nur teilweise der allgemeinen Voraussetzung fügen, daß das Grundbedürfnis sich gleichmäßig in Lust und Unlust äußert, Güter und Übel in gleichwiegendem Gegensatz produziert, teilweise aber Abweichungen von dieser Regel. Am normalsten gestaltet sich der Gegensatz noch bei dem auch überdies für unsre Grundstimmung so wichtigen Gemeingefühl, das jedoch wieder die Besonderheit zeigt, daß hier Lust und Unlust zu einem unbestimmten, nicht analysierbaren Gesamtgefühl zusammenfließen, von dem sich nur teilweise die spezifische Unlust löst.

d. Die formalen oder Funktionsbedürfnisse des körperlichen Organismus.

Wo ein Organ mit bestimmter Anlage zur Funktion ist, da ist auch die Funktion Erfordernis zum normalen Bestande des Organs. Bei den vegetativen Organen fällt die Funktion

nur dann ins Bewußtsein, wenn sie gestört ist und auch dann nur indirekt; hier kann von einem Bedürfnis, das sich ja unmittelbar in Lust und Unlust muß äußern können, nicht die Rede sein; das Funktionserfordernis ist Funktionsbedürfnis nur bei denjenigen Organen, bei denen die Funktion rein als solche und unabhängig von einer etwaigen durch sie erzielten materialen Wirkung unmittelbar lustvoll, die Nichtfunktion unmittelbar unlustvoll ist.

Dies ist der Fall einestheils bei den Organen der Empfindung, insbesondere bei den Sinnesorganen, andernteils bei den Organen der Bewegung. Bei jenen ist die Funktion eine passiv von außen angeregte; sie ist Erregung; bei diesen ist sie aktiv, von innen angeregt; sie ist Bethätigung. Bei den Sinnesorganen ist das Funktionsbedürfnis Erregungsbedürfnis, bei den Bewegungsorganen Bethätigungsbedürfnis; Erregung und Bethätigung vereinigen sich im Begriffe der Beschäftigung.

In sehr weitgehendem Maße wird den formalen Bedürfnissen schon durch den auf materiale Befriedigung gerichteten Lebensprozeß zugleich mit und nebenher ihre Befriedigung zu teil. Die formale Unlust kann nur insoweit im Bewußtsein hervortreten, als genügende Beschäftigung fehlt, die formale Lust nur insoweit sich gesondert geltend machen, als ein materiales Interesse nicht im Spiel ist.

Betrachten wir zunächst das Erregungsbedürfnis. Wird einem Sinnesorgan ein materiallustvoller Reiz zugeführt, so geschieht damit zugleich dem Erregungsbedürfnis Genüge; aber auch der unlustvolle Reiz ist insoweit, als er erregend wirkt, lustvoll. Die Befriedigung des Erregungsbedürfnisses bildet dort einen Zuschuß zur materialen Lustwirkung, hier ein Gegengewicht gegen die materiale Unlustwirkung, das so stark werden kann, daß es sie zu einer freudig begrüßten zu machen imstande ist. Dem Auge ist absolutes Dunkel, dem Ohr absolute Stille auf die Dauer peinvoll. Der Gefangene im Burgverließ, der Wüstenwanderer oder Seefahrer begrüßt nach langer Spärlichkeit und Einförmigkeit der Sinnesindrücke auch an sich unbedeutende oder selbst material unlustvolle Erregungen derselben mit Entzücken. Wie jene Spärlichkeit ein Übel ist, so ist die

Mannigfaltigkeit der Sinneserregungen, wie sie die alltäglichsten Eindrücke fortwährend bieten, ein Gut. Nicht sowohl das äußere Organ, die Endfläche der Sinnesnerven, wird erregt; die Erregung pflanzt sich rein als solche nach innen fort und wirkt belebend auf das Centralorgan des Empfindens, Wahrnehmens und Vorstellens zurück. Ein Schluck Wasser, ein Bissen Brod kann unter Umständen nicht sowohl durch Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses, sondern durch die bloße erregende Wirkung einen belebenden Einfluß haben. Der Raucher, der Schnupfer, der Tabakkaner stützt den verschiedenen Sinnesorganen, dem Geschmacks- und Geruchssinn, Reize zu, die nur teilweise und in zweifelhaftem Grade material lustvoll sind, aber auf den betreffenden Sinn formal erregend wirken, und in der Lust aus dieser formalen Erregung liegt vielleicht das ganze Geheimnis des Anziehenden dieser räthselhaften Gewohnheiten, das man meist aus besonderen pharmakologischen Eigenschaften des betreffenden Krautes erklärt. Aber der gewohnheitsmäßige Raucher befriedigt in Ermangelung des Tabaks sein Bedürfnis mit irgend welchen getrockneten Blättern, denen diese medizinischen Eigenschaften ganz abgehen; ja, er muß sich gegen die Wirkung der letzteren erst abgestumpft haben, ehe der eigentliche Genuß eintritt. Die unbegreiflich rasche extensiv und intensiv univervelle Einbürgerung des von den Indianern entlehnten Tabakgebrauchs bis in den fernsten Orient erklärt sich am vielfachsten durch die Annahme, daß durch denselben in günstigerer Weise, als durch andere bis dahin übliche Befriedigungsweisen, z. B. häufigeres Essen, Kauen von allerlei Substanzen, dem Erregungsbedürfnis des Geschmacksnerven genügt wird. Auch die Lust der beiden im vorigen Abschnitt behandelten specifischen Sinnengenüsse ist nicht ausschließlich materiale Lust des sinnlichen Wohlgefühls, sondern hat einen Bestandteil von Lust aus bloßer formaler Erregung des betreffenden Sinnes in sich. Diese bloße Erregungslust überdauert nicht nur die Befriedigung des eigentlichen Grundbedürfnisses, sondern ist auch dann noch vorhanden, wenn die materiale Lust durch Ermüdung und Abstumpfung bereits unmöglich geworden ist. Jedes große Gastmahl mit sehr zahlreichen Gängen kann dies bestätigen; ebenso

im großen die Geschichte und Erfahrung der Schlemmerei, und ein großer Teil der Erscheinungen des dunklen Gebiets der geschlechtlichen Verirrungen wird nur unter dieser Voraussetzung erklärlich. Es ist zuzugestehen, daß sich selten genug Gelegenheit bietet, der formalen Lust und Unlust aus dem Bedürfnisse der Sinneserregung rein für sich bewußt zu werden, darum darf aber nicht geleugnet werden, daß beide einen ständigen und nicht unerheblichen Posten im Gesamtbetrage der körperlichen Lust und Unlust bilden.

Beim Bethätigungsbedürfnis der Bewegungsorgane könnte die Unlust der Nichtbefriedigung nur in dem Falle in voller Stärke erfahren werden, wenn es möglich wäre, jede Bethätigung durch äußeren Zwang zu hemmen. Dies ist aber nicht möglich, irgend einen Ausweg der Bethätigung weiß sich das Bedürfnis jederzeit zu schaffen. Der eingesperrte Vogel hüpfst und flattert in seinem Käfig, das Raubtier läuft in seinem Behälter rastlos auf und nieder, das an ungehämmer Bewegung gehinderte Kind ist unruhig und unstill. Dennoch ist es unzweifelhaft, daß die Unterdrückung des Bewegungsbedürfnisses nicht nur indirekt durch ihre für den Organismus schädlichen Folgen, sondern direkt und unmittelbar Unlust wirkt. Dagegen zeigt sich die Lust aus der Befriedigung bei Tier und Mensch unverkennbar schon im äußerlichen Gebahren. Viele Tiere verwenden die nach der Befriedigung ihrer materialen Bedürfnisse überschießenden Kräfte zu zweckloser spielender Bewegung, insbesondere die Haustiere, die der Anstrengung um die Bedürfnisse überhoben sind, zeigen sich oft unermüdetlich in mehr oder weniger zweckloser Bewegung. Das gesunde Kind ist im Wachen keinen Augenblick in Ruhe; der kräftige Naturmensch des Hochgebirges belustigt sich der aufreibendsten körperlichen Arbeit zum Trotz noch an gewaltigen spielenden Kraftäußerungen. Unzählige Spiele der Jugend ruhen hauptsächlich auf der Grundlage des Bewegungsbedürfnisses; ebenso die gymnastischen Spiele der Erwachsenen, der Tanz und die meisten Formen des sogenannten Sports, wenngleich in allen diesen Fällen zugleich auch seelische Bedürfnisse z. B. das formale der seelischen Beschäftigung, das materiale der Erhöhung des Selbstgefühls durch Wettstreit, Be-

friedigung finden, vom gesellschaftlichen Tanze als Form der Annäherung der Geschlechter und als Ehestifter ganz zu schweigen. Unscheinbare, aber charakteristische Äußerungen sind das Trommeln mit den Fingern, Schnitzen, Zupfen, Hin- und Herwenden eines beliebigen Gegenstandes in müßigen Augenblicken und selbst an den Manipulationen der emsigen Strickerin oder des in Gesellschaft die Pfeife oder Cigarre Handhabenden hat das bloße Bewegungsbedürfnis seinen Anteil. Nicht sofern der Zweck oder das Resultat Lust bereitet, sondern sofern die bloße Bethätigung oder Funktion der Bewegungsorgane lustvoll ist, kommen hier alle diese Fälle in Betracht. Auch die Bethätigungslust ist fast immer nur ein Bestandteil einer Gesamtlustwirkung, darf aber darum als ein Gut konstituierend nicht außer acht gelassen werden.

e. Die materialen Vorstellungsbedürfnisse hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns.

Das Bedürfnis des rein objektiven Vorstellens und Verknüpfens von Vorstellungen ohne Nebenbeziehung auf unsere individuellen Interessen ist ein formales, funktionelles Bedürfnis und gehört in den späteren, diesem zu widmenden Abschnitt. An dieser Stelle handelt es sich nur um diejenigen Bedürfnisse des Vorstellens, die aus dem materialen Bedürfnisse entspringen, die Welt im Einklange mit den Erfordernissen unserer Organisation vorzustellen.

Jedes Vorstellen, in dem ein Moment der Welteinrichtung als mit den Erfordernissen unserer Natur in Disharmonie stehend erscheint, ist unlustvoll, ein Übel, ein negatives Werturteil, das sich in Prädikaten wie unangenehm, unschön, schädlich, schmerzlich, verderblich, verkehrt u. dgl. äußert. Jedes Vorstellen, in dem ein Moment der Welteinrichtung im entgegengesetzten Lichte erscheint, ist lustvoll, ein Gut und ein positives Werturteil, das sich in den entgegengesetzten Prädikaten äußert. Wir haben in Bezug auf diese Vorstellungen über Momente der Welteinrichtung nicht nur, wie beim formalen Bedürfnisse des Vorstellens, das Bedürfnis nach einem bestimmten Inhalt des Vorstellens rein als solchen, sondern wir wollen diesen Vorstellungsinhalt

auch als mit der wirklichen Beschaffenheit der Weltanordnung übereinstimmend vorstellen, die Lust wie die Unlust tritt nur ein, wenn wir wenigstens die subjektive Überzeugung haben, daß die Dinge so seien, wie wir sie vorstellen, ja auf einer höheren intellektuellen Entwicklungsstufe genügt uns die bloße subjektive Überzeugung, die auch Täuschung, Illusion sein kann, nicht mehr; wir verlangen, daß der subjektiven Überzeugung die objektive Realität auch wirklich entspreche, daß unsere subjektive Gewißheit von dieser Übereinstimmung auch objektiv betrachtet Erkenntnis sei. An und für sich würde diesem Bedürfnis auch eine vermeintliche Erkenntnis, bei der der Charakter als Erkenntnis auf Illusion beruhte, genügen. Könnte das Individuum dauernd in der Überzeugung erhalten werden, die Wirklichkeit stimme mit seinen Vorstellungen überein, so würde dies von seiten der Bedeutung seines Vorstellens für seinen Glückszustand dieselbe Wirkung haben, wie wenn dasselbe der wirklichen Sachlage entspräche. Das Kind ist glücklich in der Vorstellung des Christkindchens, der naiv Vorsetzungsgläubige in der der weisen und gütigen Lenkung seiner Geschicke. Da aber schon die gemeinste Lebenserfahrung fortwährend die Realität der Dinge vergegenwärtigt, so geht das Bedürfnis mehr oder minder bewußt und entschieden nicht nur auf einen bestimmten Vorstellungsinhalt, sondern auch darauf, daß dieser Inhalt Erkenntnis sei.

Diese lustvollen oder unlustvollen Vorstellungen von der Realität oder Nichtrealität des uns Förderlichen oder Hemmenden, Angenehmen oder Unangenehmen, Nützlichen oder Schädlichen treten nun, wie schon mehrfach hervorgehoben, schon bei der körperlichen Lust und Unlust als Ursachen begleitender seelischer Lust und Unlust auf. Wir haben nicht nur das sinnliche Gefühl der vorhandenen körperlichen Lust oder Unlust, sondern auch die Vorstellung ihres Vorhandenseins, ferner aber auch ihrer Abnahme oder Zunahme, ihres Eintretens oder Verschwindens, ihres Vorhandengewesenseins in der Erinnerung und ihres Bevorstehens in der Erwartung, endlich die Vorstellung ihres Gesichertseins, alles dies als Ursachen begleitender material seelischer Lust, sowie die entgegengesetzten Vorstellungen

als Ursache begleitender material seelischer Unlust. Ebenso finden sich schon bei der körperlichen Lust zahlreiche verstärkende Momente, die ausschließlich dem Vorstellen angehören, so bei der Geschmackslust die Wahrnehmung der vorzüglichen Qualität und sorgfältigen Zubereitung der Speisen, die geschmackvoll servierte Schüssel u. dgl. Ähnlich im weitesten Umfange bei der geschlechtlichen Lust. Ferner erstreckt sich die Lust und Unlust aus der begleitenden Vorstellung schon bei der körperlichen Lust auf das ganze Gebiet des zum Zwecke Führenden; sie teilt sich von dem Erfordernis aus dem ganzen Bereich der Mittel und Wege zu seiner Verwirklichung, dem Bereiche des relativ Möglichen, Förderlichen oder Hindernden mit. Die wirksame Arznei oder chirurgische Operation ist lustvoll, ein Gut; jedes Hindernis einer erwarteten Lust oder der Beseitigung einer vorhandenen Unlust unlustvoll, ein Übel.

Was aber in Bezug auf die materiale körperliche Lust und Unlust gilt, das gilt auch von jeder andern Art von unmittelbarer Lust oder Unlust. Es entsteht nun hier eine unvermeidliche Schwierigkeit der Darstellung dadurch, daß an dieser Stelle noch nicht alle unmittelbaren Bedürfnisse unsrer Natur entwickelt werden konnten, also das Gebiet der Güter, auf die sich die hier in Rede stehende Vorstellung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins, der Realisierbarkeit oder Nichtrealisierbarkeit, Sicherheit oder Unsicherheit u. s. w. bezieht, größtenteils noch ein leeres und unerfülltes ist. Es kann hier den späteren Ausführungen nicht vorgegriffen werden, es bleibt also nichts anderes übrig, als das hier zu besprechende Vorstellungsbedürfnis, als auf alle Arten von Gütern bezüglich, in einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit zu lassen.

Seine größte Stärke und Bedeutung hat es ohnedies, wo es sich auf die Gesamtheit des Güterbesitzes und der Bedürfnisbefriedigung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezieht. In seiner universellsten Ausdehnung ist es einerseits das Bedürfnis der erkannten Normalität unsrer vergangenen und gegenwärtigen Zustände, andernteils das der erkannten Sicherheit unsres Glücksstandes für den noch zukünftigen Teil unsres Daseinsverlaufes. Aus seiner Befriedigung in Beziehung auf Ver-

gangenheit und Gegenwart entspringt die Lust der ungetrübten Gefühlsbefriedigung über den bisherigen Gesamtverlauf, ein Glücksgefühl; aus der Nichtbefriedigung in Bezug auf die Vergangenheit die Unlust des Erinnerungschmerzes, des Kammers und der Reue, in Bezug auf die Gegenwart die der Traurigkeit bis zur Verzweiflung, aus der Befriedigung des Bedürfnisses in Bezug auf die Zukunft die Lust der Zuversicht, aus der Nichtbefriedigung in der gleichen Richtung die Unlust der Sorge und Furcht, die sich zu beklemmender Angst oder zur Hoffnungslosigkeit steigern kann.

Die Gefühlsbefriedigung in Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart und die Zuversicht in Bezug auf die Zukunft können in dem gemeinsamen Begriff der Freude zusammengefaßt werden. Dieselbe hat also zunächst die Überzeugung von der Normalität unsres vergangenen und gegenwärtigen Glücksstandes und von dem Gesichertsein desselben zur Voraussetzung; dem vollen Umfange nach aber geht das Bedürfnis, das sich nach der Lustseite als Freude äußert, auf das Überzeugtsein von der Realität eines Zustandes der gesamten Welteinrichtung einschließlich der Einrichtung unsrer eigenen Natur, nach der uns für alle Phasen unsres Daseins ein vollkommener Glücksstand garantiert wäre, von einer vollständigen prästabilierten Harmonie des Weltwirkens mit unsrem Glückseligkeitsbedürfnis, einer übereinstimmenden Angelegtheit beider auseinander.

Für die entgegengesetzten Formen der Unlust ließe sich vielleicht der zusammenfassende Ausdruck der universellen Resignation oder Verzweiflung am Glück überhaupt aufstellen, entspringend aus der Nichtbefriedigung des Bedürfnisses einer positiven, bejahenden Überzeugung vom Verhältnis der Welteinrichtung zu unsrem Glückseligkeitsbedürfnis.

Wer die Überzeugung hat, daß ihm alle Dinge zum besten gebiet haben, dienen und dienen werden, ist freudig; wem die Vergangenheit trübe, die Gegenwart leer und die Zukunft dunkel erscheint, ist universell resigniert oder verzweifelt. In diesem Gegensatz der Gefühle zeigt sich die Thatsächlichkeit des in Rede stehenden Bedürfnisses in ihrer umfassendsten Form.

Als erläuternde Beispiele für die Art, wie sich die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Grundbedürfnisses, die Weltordnung vorzustellen, im Gegensatz der Gefühle äußert, kann einerseits die Freude dienen, die bei einem Augustinus, Jung Stilling und allen wahrhaft Borsehungsgläubigen aus der Überzeugung entspringt, daß ihr ganzer Lebensgang providentiell auf ihr wahres Bestes, ihr ewiges Heil angelegt ist, die Erhebung des Gefühls, die aus der Anwendung der Lehre von der vorlaufenden, berufenden, wirkenden und mitwirkenden Gnade auf den eigenen Lebensgang geschöpft wird, andernteils die Klage Goethes in dem Gedichte „das Göttliche“:

Denk unsählend
Ist die Natur . . .
Auch so das Glück
Tappt unter die Menge,
Sahst bald des Knaben
Vollige Unschuld,
Bald auch den kahlen
Schuldigen Scheitel.
Nach ewigen, eh'rnen
Großen Gesetzen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.

Und der Troß im Prometheus:

Ich dich ehren? wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängstigten?

Unlustvoll, eine nie stöckende Quelle trüber Gefühle muß mit Notwendigkeit die deutliche Vergegenwärtigung einer Schicksalslage sein, wie sie die Rückertsche „Parabel“ im sinnigen Bilde darstellt. Zwischen dem Drachen Tod, der im Grunde des Brunnens lauert, und dem wütenden Kamele Lebensnot, dessen Haupt oben am Brunnenrande drohend erscheint, schwebt der Mensch, mit den Händen angetklammert an eine schwache Staupe, die aus der Brunnenwand hervorstößt, an deren lockerer Wurzel aber die weiße und schwarze Maus unablässig nagen, die Bilder von Tag und Nacht, der des Lebens Dauer

unablässig verkürzenden Zeit. Nur eine phänomenale Gedankenlosigkeit könnte, wenn eine solche Schicksalslage wirklich mit sinnlicher Deutlichkeit vors Auge träte, wie der Mann in der Parabel sie sich dennoch aus dem Sinne schlagen und mit Lust von der an der Stauende des Lebens wachsenden süßen Beere Sinnenlust naschen.

Hier wird deutlich, wie ein bestimmter Vorstellungsinhalt ein Gut, der entgegengesetzte ein Übel ist. Bei dieser Ausdehnung des Vorstellungsbedürfnisses auf das Gesamtleben aber macht sich ferner auch das begleitende Bedürfnis in seiner ganzen Stärke geltend, daß das durch das Bedürfnis erheischte Vorstellen nicht nur subjektive Überzeugung, sondern mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmende Erkenntnis sei. In Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart liegt der tatsächliche Verlauf und Zustand unfres Schicksals erfahrungsmäßig vor, und wir müßten entweder in dieser Erfahrung selbst unmittelbar die Normalität wahrnehmen oder anderweitig einen befriedigenden Aufschluß über die treibenden Kräfte unfres Schicksals besitzen: die Sicherheit über die der Erfahrung noch nicht offenliegende Zukunft dagegen erfordert jedenfalls einen sicherstellenden Einblick in das Wesen der Schicksalsmächte selbst. Soll das Bedürfnis befriedigt sein und Freude entstehen können, so muß, wie Gellert singt, „mein Geist mit Preis und Dank die Schickung im Zusammenhang“ erkennen. Es handelt sich nicht nur um vorgestellte, sondern um erkannte Normalität des bisherigen, um erkannte Sicherheit des noch bevorstehenden Teiles unfres Daseins. Um hierüber Erkenntnis zu besitzen, müßte uns die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der treibenden Kräfte des Weltgeschehens offenstehen und dieses Interesse ist die eigentliche Triebfeder alles Dranges nach Erkenntnis dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, des metaphysischen Triebes im Menschen.

Einen Beweis für die Realität dieses begleitenden Bedürfnisses, daß die Überzeugung Erkenntnis sei, bildet die Befriedenheit, mit der der religiöse Glaube die Gewißheit über das Vorhandensein einer unsern Wünschen und Bedürfnissen entsprechenden Leitung der Weltgeschichte auf die vermeintliche Tatsache

übernatürlicher Mittheilungen über das Unerfahrbare begründet und des Eifers, mit der den Aussagen von Ekstatischen, Visionären und allerlei Arten von geistig abnormen Individuen über diese Dinge Gehör geschenkt wird, indem sie selbst und ihre Gläubigen diese abnormen Seelenzustände als Wirkung und Gewähr der offenbarenden Thätigkeit der Gottheit auffassen.

Jedenfalls ist wesentlich in diesem Zusammenhange mit dem Bedürfnisse einer befriedigenden Vorstellung über unser Schicksal Erkenntnis überhaupt ein Gut, Nichterkenntnis ein Übel. Denn selbst wenn der erkannte Inhalt nicht mit unsren Wünschen übereinstimmt, ziehen wir doch Gewißheit über unsre Schicksalsbedingungen der im Dunkeln tappenden Ungewißheit vor. Deshalb ist der bekannte Gemeinplatz, daß es uns besser sei, unser Schicksal nicht vorauszuwissen, wenn auch praktisch unter Voraussetzung der einmal gegebenen Sachlage richtig, doch vom Gesichtspunkte des ursprünglichen Bedürfnisses unsrer Natur aus falsch. Wir haben das Grundbedürfnis, die Grundbedingungen unsrer Schicksalsentwicklung zu erkennen; wir verlangen Antwort auf die Fragen:

Was ist der Mensch? Wo kommt er her? Wo geht er hin?
Wer wohnt dort oben auf ewigen Sternen?

Dies beweist schon die Thatsache, daß in allen Religionen mit Ausnahme des Christentums, den Mosaismus dagegen nicht ausgenommen, als ein Hauptinteresse, zu dessen Befriedigung die göttliche Beihülfe in Anspruch genommen und die Gunst der Gottheit gesucht wird, neben der Lenkung der Geschehnisse nach unsren Wünschen die Enthüllung der Zukunft durch Orakel, Träume, Vorzeichen und Divinationen aller Art erscheint. Daß im Christentum dieser Zug fast ganz zurücktritt und nur gelegentlich und mißbräuchlich, z. B. in der Benutzung der Bibel als Orakelspenderin sich zeigt, hat wohl darin seinen Grund, daß das christliche Interesse wesentlich einem künftigen jenseitigen Zustande zugewandt ist, dessen Eintreten ohnedies schon als durch die Offenbarung gewährleistet erscheint. Aber auch außerhalb des eigentlichen religiösen Zusammenhanges beruhen auf diesem Bedürfnis alle jene sinnlosen Manipulationen, die durch Kartenlegen, Chiromantie, Astrologie, Somnambulismus, Betrachtung

des Kaffeesages u. dgl. den Schleier der Zukunft zu lüften vorgeben.

Es sind dies nur rohere und auf die isolierten Interessen des Individuums beschränkte Äußerungen desselben Bedürfnisses, das als eigentlich treibende Kraft aller wissenschaftlichen Forschung allem Erkenntnisstreben zu Grunde liegt, des Bedürfnisses nach Gewißheit über unser Schicksal. Gewißheit ist ein Gut, Ungewißheit ein Übel.

Auf dem allgemeinen Grundbedürfnis nach erkannter Sicherheit unsrer Zustände beruht aber auch vornehmlich als auf ihrer tiefsten und festesten Grundlage die lustvolle Anhänglichkeit an alle diejenigen Personen, Objekte, Zustände, Institutionen und Verhältnisse, in denen wir einen Teil der Garantie für die Sicherheit unsres eigenen Schicksals verkörpert sehen. Alles Nützliche, Heilsame, Sicherstellende ist lustvoll, ein Gut, alles Bedrohliche, Feindselige unlustvoll und ein Übel. Hier ist die nicht gerade edelste, aber stärkste Wurzel aller Liebe zu Personen und Institutionen im privaten, wie im öffentlichen Leben, in Familienleben und Freundschaft, wie zu Fürst und Vaterland, aller Anhänglichkeit an Gesetz und Recht, alles Interesses für die Blüte, Macht und Größe des Gemeinwesens, sowie aller Abneigung gegen das Entgegengesetzte.

So ist also hier wieder eine große Gruppe von möglichen Gütern und Übeln im Anschluß an ein umfassendes Grundbedürfnis nachgewiesen.

f. Das Bedürfnis der Selbstschätzung.

Neben das Bedürfnis, die Dinge als für uns wertvoll vorzustellen, tritt ein zweites unmittelbares Bedürfnis, Wert vorzustellen, nämlich das Bedürfnis, uns selbst Wert beizumessen, das Bedürfnis der Selbstschätzung. Während für jenes Bedürfnis der Wertmaßstab die Bedeutung der Dinge für unser eigenes vollständiges, dauerndes und gesichertes Wohlfühlen ist, es sich also um einen Wert für das Subjekt oder einen subjektiven Wert handelt, legt dieses den Wertmaßstab an das eigene Sein selbst an und fragt nach der eigenen Existenzberechtigung auf Grund einer Bedeutung, die dem eigenen Sein für die Welt

beigemessen werden könnte, es macht das eigene Dasein zum Subjekte eines Werturteils und fragt, ob demselben ein Eigenwert zuerkannt werden könnte. Es handelt sich nicht mehr um subjektiven Wert oder Wert für das Subjekt, sondern um Wert des Subjekts selbst, der also ein objektiver, nicht auf seiner Bedeutung für das Individuum selbst beruhender, sondern auf einer Bedeutung des Individuums selbst für etwas außer ihm befindliches Allgemeineres beruhen muß. Nur insofern die Selbstschätzung Bedürfnis ist, also aus der Befriedigung Lust entspringt und diese Befriedigung ein Gut für mich ist, hat die Selbstschätzung subjektiven Wert; derselbe beruht auf der Gefühlswirkung des befriedigten Bedürfnisses; der objektive Wert aber ist die Ursache der Bedürfnisbefriedigung. Das in Betracht kommende Gut ist das Bewußtsein des objektiven Wertes des eigenen Wesens, des Wertes für andere. Da aller Wert auf Lust beruht, so muß dies wohl auch beim objektiven Werte der Fall sein, wovon später mehr; für mich selbst beruht der im Bewußtsein objektiven Wertes liegende subjektive Wert selbstverständlich auf meiner eigenen daraus entspringenden Lust.

Das Bedürfnis der Selbstschätzung hat seiner Entstehung nach etwas Rätselhaftes und bildet ein Problem. Aus dem Begriff der Selbstliebe kann es nicht abgeleitet werden. Dieser Begriff ist zunächst an und für sich ein schiefer und verworrener. Liebe ist ein Lustgefühl aus der Vorstellung eines Wesens, dessen Existenz für das eigene Wohlfsein in irgend einer Beziehung eine hervorragende Bedeutung hat. Je größer diese Bedeutung, desto intensiver die Liebe. Die Definition als Lust aus der Vollkommenheit des betreffenden Wesens bezeichnet nur einen ganz vereinzelter Specialfall, indem nämlich in diesem Falle der vorgestellte Zustand der Vollkommenheit das unsre Lust Erregende, unser Wohlfsein Fördernde ist. Es ist also bei der Liebe schon immer das Grundbedürfnis der eigenen Lust und Befriedigung vorausgesetzt; Liebe kann sich nur auf ein anderes Wesen beziehen und ist ein Abgeleitetes, für dessen Möglichkeit das Vorhandensein meiner Bedürfnisse den Realgrund bildet. Diese indirekte Wirkung kann nicht wieder auf die letzte Ursache selbst zurückübertragen und so das eigene Wesen sich selbst als

ein Fremdes gegenübergesetzt werden. Für den vorliegenden Fall aber ist der Begriff der Selbstliebe vollends ganz unbrauchbar, selbst wenn er an sich als berechtigt zugestanden werden könnte, da ja die Liebe eben auf der Schätzung, und zwar nach dem Maßstabe der Bedeutung für unser eigenes Wohl, beruht. Darnach kann unmöglich wieder umgekehrt die Schätzung aus Liebe entspringen.

Jedenfalls hat die Entstehung des Bedürfnisses der Selbstschätzung zur Vorbedingung ein gewisses Maß von Vernunftentwicklung, die es ermöglicht, das eigene Wesen als einheitliches Ganzes nicht nur im unmittelbaren Gefühl, sondern auch vorstellungsmäßig dem übrigen Existierenden gegenüberzusetzen. Dabei bleibt aber immer noch rätselhaft, wie nun das Bedürfnis entspringt, nach der Bedeutung und Existenzberechtigung dieses so abgesonderten eigenen Seins für das übrige zu fragen. Eine bloße Fortführung der wertbeurteilenden Thätigkeit, nachdem dieselbe an allem andern geübt ist, auch auf das Subjekt selbst kann die Sache nicht erklären, da für alle andern Dinge das Wohlsein des Subjektes selbst den Wertmaßstab abgibt, der doch an das Subjekt selbst nicht wieder angelegt werden kann, da die Lust aus der Selbstschätzung nicht Ursache, sondern Wirkung des Bedürfnisses ist. Wir kommen hier nicht über die Thatfache eines unmittelbaren Bedürfnisses des Eigenwertes hinaus; dasselbe bildet einen thatsächlichen Charakterzug der Menschennatur, der tief im unbewussten Geistesleben wurzelt, gleichsam ein naturgeschichtliches Faktum im höheren Sinne. Den Erfahrungsbeweis für das Vorhandensein liefert bei diesem wie bei allen Bedürfnissen die Lust aus allen Formen seiner Befriedigung und die Unlust aus allen Formen seiner Nichtbefriedigung.

Ehe wir diesen Beweis antreten, versuchen wir noch an der Hand des Sprachgebrauches die Selbstschätzung und ihr Gegenteil genauer von einer Anzahl verwandter Vorstellungsformen über den eigenen Wert zu unterscheiden.

Ist das Urtheil über den eigenen Wert ein positives, so ist es Selbstgefühl, wenn es in der Form eines mehr unmittelbaren, reflexionslosen, von einem Gefühlston der Lust begleiteten

Bewußtseins auftritt. Sein Gegenteil ist Kleinmut. Tritt die Vorstellung des Wertes selbst deutlicher und vom begleitenden Gefühl gesonderter, aber noch ohne deutliches Bewußtsein der Gründe hervor, so entsteht Selbstbewußtsein; erst wenn auch die Gründe bewußt hervortreten, entsteht die eigentliche Selbstschätzung, deren Gegenteil Selbstgeringschätzung ist. Von der eigentlichen Selbstschätzung verschieden ist auch die Selbstachtung oder der Selbstrespekt, wobei die Schätzung mehr auf der Vorstellung des Wertes und der Bedeutung der eigenen Persönlichkeit im ganzen und allgemeinen, als auf der besonderer Specialvorteile oder Verdienste beruht. Achtung entspringt schon aus potentiellern, möglichem Werte und gebührt daher schon der menschlichen Persönlichkeit als solcher, wie denn der Ausspruch *Summo puero debetur reverentia*, obwohl vielleicht eigentlich mehr rücksichtsvolle Scheu in Bezug auf das dem Kinde zu gebende Beispiel bezeichnend, auch im Sinne der Achtung seine Wahrheit hat. Das Gegenteil der Achtung durchläuft die Stufen von der Selbstmißachtung bis zur Selbstverachtung. Alle diese verwandten Vorstellungsweisen werden, wenn sie das Maß des Berechtigten überschreiten, Hochmut, im entgegengesetzten Falle Demut; sollen sie überhaupt als unberechtigt bezeichnet werden, heißen sie Eitelkeit, deren Gegenteil die Bescheidenheit ist, sofern sie auch berechtigten Eigenwert nicht zur Geltung bringt. Es giebt also einen Hochmut und eine Eitelkeit, eine Demut und eine Bescheidenheit auf dem Gebiete des Selbstgefühls, des Selbstbewußtseins und der Selbstschätzung, weniger auf dem der Selbstachtung; die Selbstschätzung aber ist in allen Fällen durch das Insbewußtseinsfallen der Wertgründe charakterisiert.

Das gemeine Bewußtsein nun ist in der Wahl dieser Wertgründe nicht besonders bedenklich und heikel. Es kommt für jetzt nicht darauf an, die Berechtigung der Wertgründe zu untersuchen, sondern nur die mancherlei Fälle zu überblicken, in denen das Urteil der Selbstschätzung, gleichviel ob begründet oder nicht, entsteht, und zu zeigen, daß in allen diesen Fällen aus dem Vorhandensein des Wertgrundes Lust, aus dem Vermisfen desselben Unlust entsteht. Die Hauptgruppen sind folgende.

Selbstschätzung entspringt theils unabhängig vom Urtheil unsrer Umgebungen aus unfrem eigenen selbständigen Werturtheil über uns selbst, theils aus einer direkten oder indirekten Abhängigkeit des eigenen Urtheils von dem der anderen. Diese abhängige Selbstschätzung könnte man Reflexselbstschätzung nennen; sie zerfällt wieder in direkte und indirekte Reflexselbstschätzung.

Die selbständige Selbstschätzung beruht zunächst auf der Vorstellung der Übereinstimmung des eigenen Verhaltens und Handelns mit irgend einer Norm des Strebens, die dem Individuum, einerlei mit welchem Rechte, als solche gilt. In diesem Falle entspringt die Selbstschätzung in der Form der Selbstzufriedenheit oder, wie Kant es nennt, Selbstbilligung, die entschieden lustvoll ist. Das unmittelbare, sich seines Wesens nicht bewusste Bedürfnis, dem eigenen Streben nach irgend einer Norm Wert zuzuerkennen, ist nichts anderes, als die räthelhafte, so vielfach mißkannte Erscheinung des Gewissens. Das Urtheil des Gewissens ist das unmittelbare, reflexionslose, gewissermaßen instinktive Werturtheil über das eigene Streben, die Gewissensfreudigkeit und Gewissensruhe die Lust der Selbstschätzung aus der Positivität dieses Werturtheils in Folge der angenommenen Übereinstimmung des eigenen Strebens und Verhaltens mit der als maßgebend vorausgesetzten Norm. Nur durch diese Ableitung aus dem Wertbedürfnis kann die eigenthümliche Erscheinung des Gewissens, wie sich weiterhin noch deutlicher ergeben wird, befriedigend erklärt werden.

Ferner aber kann die selbständige Selbstschätzung auch aus der Vorstellung des Besitzes irgend welcher Vorzüge entspringen, mögen sie als geistige oder körperliche mehr oder minder fest an der Person haften oder als äußerliche nur lose und trennbar mit ihr verbunden sein. Diese Besitztümer erscheinen allerdings in erster Linie als Güter oder Lustursachen wegen des mit ihnen verbundenen Nutzens; in zweiter Linie aber bewirken sie auch Selbstschätzung und dadurch Lust. Hierher gehören Talente und Fähigkeiten, alle Arten von Vollkommenheiten und Fertigkeiten, Stärke, Schönheit, Besitz. Die Königin im Märchen, die den Spiegel fragt, wer die schönste Frau im Lande sei, zielt mit diesem Beginnen auf die Lust der Selbstschätzung, und

ihre Unlust über die erteilte Antwort entspringt aus der Einschränkung derselben; der Kaufmann oder reiche Bauer, der sich des Besitzes eines Vermögens bewußt ist, hat das Bewußtsein, so viel wert zu sein, wie die übliche Redeweise in charakteristischer Naivetät es bezeichnet. Lustvoll als Anzeichen einer besonderen Bedeutung unsres eigenen Wesens ist uns auch die Vorstellung einer äußeren oder inneren Abhängigkeit anderer von uns, von unserm Willen oder unsrer geistigen Beeinflussung. In ersterer Beziehung ist Macht und Einfluß, in letzterer das Bewußtsein, das Denken, Fühlen und Wollen anderer innerlich zu beeinflussen und von dem unsrigen abhängig zu machen, eine Ursache der Lust aus dem Bewußtsein eigener Größe und Bedeutung. In Ermangelung eigentlich individueller Wertgründe genügt dem gemeinen Bewußtsein schon die Vorstellung des bloßen Anteils an oder der Gemeinschaft mit einem als wertvoll vorgestellten andern. Der Nationaldünkel schöpft die Lust der Selbstschätzung aus der Zugehörigkeit zu einer mehr oder minder großen, ruhmvollen oder ausgezeichneten Nation, der Parteidünkel aus der Zugehörigkeit zu einer Partei, wobei auch noch das Bewußtsein der Wichtigkeit des eigenen Thuns im Dienste dieser Partei mit ins Spiel kommt. Anderen giebt die Beteiligung an einer Agitation oder Demonstration, wieder anderen der vertraute Verkehr mit einem berühmten Manne, einer anerkannten Größe, das Lustgefühl eigener Wichtigkeit.

Einen unzweifelhaften Anteil hat endlich die Lust aus der selbständig entspringenden Selbstschätzung am Zustandekommen der Elternliebe. Diese erscheint dem gemeinen Bewußtsein als etwas Einfaches und Selbstverständliches, ist aber in Wirklichkeit ein sehr kompliziertes Gebilde und ein recht deutliches Beispiel für die Notwendigkeit der Analyse zur Erkenntnis des wahren Wesens der seelischen Zustände. Gewiß ruht die Elternliebe und insbesondere die Mutterliebe auf einem vererbten Grundzuge unsrer Organisation, der unbewußt wirksam ist und einer besonderen Erklärung durch eine aus einem Bedürfnis entspringende Lust nicht bedarf. Daneben aber vereinigt sich zur weiteren Entwicklung der Lust am eigenen Kinde das Zusammenwirken verschiedener Grundbedürfnisse. Auf dem We-

dürfnis aus dem Mitgefühl beruht der Anteil an der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit des Kindes überhaupt, auf der Lust aus ästhetischen und überhaupt feelischen Erregungen die allgemeine Freude an Kindern und Liebe zu Kindern, indem das Kleine, Werden, Reimartige, der Mensch in Miniatur, in nuce eines- teils, die Frische, Offenheit und Vertrauensseligkeit des Kindes andernteils diesen feelischen Erregungsbedürfnissen entgegenkommt. Im eigenen Kinde insbesondere erblickt ferner das Bedürfnis der Schicksalsicherheit in vielen Fällen die künftige eigene Stütze und Hilfe.

Vor allem aber wirkt das eigene Kind als eine Art von Erweiterung und Fortsetzung des eigenen Wesens anregend auf das Selbstgefühl und die Selbstschätzung, die an ihm entdeckten oder vorausgesetzten Vorzüge rechnet man sich selbst zu; gegen die Mängel des Kindes ist man blind, wie gegen die eigenen. Schon das bloße Dasein der stammhaltenden Nachkommenchaft erscheint wie ein Zuwachs der eigenen Bedeutung; von Natur tüchtige und dabei wohlgeratene und wohlversorgte Kinder bilden dauernd den Stolz der Eltern, die der Erreichung dieses Zieles auch abgesehen von dem Bewußtsein einer sittlichen Verpflichtung alle Opfer zu bringen bereit sind. Während die übrigen Ursachen der Elternliebe sich mit dem Heranwachsen und Selbstständigwerden der Kinder abstumpfen und daher die Elternliebe der Tiere, die außer dem Instinkt höchstens noch auf einem gewissen Mitgefühl mit der Hilfsbedürftigkeit beruht, nachher bis zum völligen Fremdwerden erlischt, ist dieses Motiv der Selbstschätzung, des Stolzes auf die Kinder, wenn die Bedingungen dafür zutreffen, von der nachhaltigsten Dauer.

Diese Beispiele mögen für die Lust der selbstständigen Selbstschätzung genügen. Die direkt aus dem Werturteile anderer über uns entspringende Selbstschätzung ist hier nicht diejenige, die auf der Einsicht beruht, daß die Schätzung der anderen Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Erlangung derjenigen Vorteile ist, die der Einzelne im Zusammenleben mit andern austauscht, daß auf dem Vertrauen der Gesellschaft zur Leistungsfähigkeit und Leistungswilligkeit des Individuums die Geneigtheit derselben zur Gegenseitigkeit

beruht. In diesem Sinne wird vom Kaufmann Vermögen, Geschäftstüchtigkeit und Ehrlichkeit, vom Soldaten Tapferkeit, vom Weibe Keuschheit erwartet. Dieses Geschäftsinteresse der Ehre erfordert nicht eigentlich das thattsächliche Vorhandensein der betreffenden Eigenschaften, sondern nur die Überzeugung der andern von ihrem Vorhandensein, die auch auf Täuschung und Schein beruhen kann; daselbe ist schon gewahrt, wenn es mir nur gelungen ist, durch heuchlerische Verstellung den andern über mein Sein, Können oder Wollen eine falsche Meinung beizubringen.

Aus der Wahrung dieses Geschäftsinteresses der Ehre kann eigentlich keine Selbstschätzung entspringen, wenn man selbst das deutliche Bewußtsein hat, daß dem Schein das Wesen nicht entspricht, es müßte denn sein, daß das Individuum sich die Schlaueit und Gewandtheit in Wahrung des Scheins wieder als Verdienst und Vorzug anrechnete und darauf ein positives Werturteil über sich gründete. Dennoch ist es thattsächlich eine außerordentlich verbreitete alltägliche Erscheinung, daß man sich in den Gedanken der Notwendigkeit, von den andern in günstiger Weise angesehen und taxiert zu werden, so hineinlebt, daß die gelungene Wahrung des Scheins bei fehlendem klaren Bewußtsein von der Unwahrheit doch auch wieder als Ursache einer gewissen Selbstschätzung auftritt. Weil in den meisten Gesellschaftskreisen vom Bauern und Arbeiter bis zu den höchsten Klassen ein Kultus des Scheins, der Beeinflussung der Meinung der andern ohne reellen Hintergrund, des gegenseitigen Sicheitwasvormachens oder doch Vormachenwollens eine herrschende Institution ist, entsteht durch die Gewöhnung an diese Sachlage das seltsame Erzeugnis einer Selbstzufriedenheit auf Grund der gewährten günstigen Meinung der andern in Verbindung mit dem Bewußtsein, daß es sich doch nur um Schein handelt. Hierher gehört nicht nur die Vornehmthuerei und Prahlerei im Auftreten, das Reichscheinenwollen, sondern auch das Streben nach Aufrechthaltung der Decenz und Vermeidung des Eklaus unter allen Umständen, das sorgfältige Verstecken nicht nur der dunkeln Punkte im eigenen Verhalten und der eigenen Glückslage, sondern der Interna der eigenen Verhältnisse überhaupt

u. dgl., alles dies, sofern es sich dabei nicht sowohl um das bloße Geschäftsinteresse der Ehre, sondern um wirkliche Erhöhung der Selbstzufriedenheit handelt.

Von dieser seltsamen Nuance unterscheidet sich die eigentliche direkte Reflexselbstschätzung dadurch, daß wir bei dieser das Urteil der andern nicht für irrefeleitet, sondern für richtig, ja geradezu für maßgebend für unser eigenes Urteil halten. Die direkte Reflexselbstschätzung schließt: Weil die anderen mich offenbar schätzen, muß ich wohl schätzenswert sein, die Schätzung der anderen ist ihr lustvoll und ein Gut als Erkenntnisgrund des eigenen objektiven Wertes.

Wenn das Individuum so schließt, so wird die Lustwirkung des fremden Urteils dadurch nicht beeinträchtigt, daß dasselbe nicht auf Überzeugung beruht, sondern schmeichlerisch ist. Es giebt verhältnismäßig harmlose, durch die gesellschaftliche Sitte gutgeheißene und sogar geforderte Formen der Schmeichelei, die, obgleich mehr oder minder als das erkannt, was sie sind, gleichwohl ihren Lusteffekt meist nicht verfehlen. Fast jede Höflichkeit ist eine Form dieser harmlosen Schmeichelei; ihre Lustwirkung bei denen, die ihr Gegenstand sind, bezeichnet das Sprüchwort: Mit dem Gut in der Hand kommt man durchs ganze Land. Menschen, die in Folge von Temperament oder angenommener Gewohnheit ohne eigentliche Unlauterkeit jeden Bekannten mit verklärter Miene, innigem Händedruck, tiefster Teilnahme an seinem Ergehen wie ein ihnen einzig teures Wesen begrüßen, werden meist in der Gesellschaft sehr geschätzt, weil sie in dem Begrüßten die angenehme Vorstellung erwecken, daß er in ihren Augen wohl ein ganz besonderes Maß von Eigenwert besitzen müsse. Ebenso pflegen wir bei kleinen Kindern, deren Selbstgefühl noch wenig entwickelt ist, durch reichliche Anerkennung ihres Könnens das Selbstgefühl zu stärken und ihnen so gleichsam die ersten Schritte auf der Lebensbahn zu erleichtern.

Die eigentliche Schmeichelei ist die berechnende, die mit deutlichem Bewußtsein der Falschheit dem andern nach irgend welcher Richtung hin seinen Wert attestiert, um ihn behufs Ausnutzung und Ausbeutung zu fesseln. Das Opfer der

Schmeichelei ist oft, obgleich es das Spiel durchschaut, nicht stark genug, sich dem Reize der Schmeichelei zu entziehen.

Die lauterer, nicht erheuchelten Wertbezeugungen der anderen bilden eine Skala von dem mehr oberflächlichen, auf zufälligen und äußerlichen Gründen beruhenden Urtheil, wie es sich z. B. von seiten der Gesellschaft und des Staates in Popularität, Titeln, Orden u. dgl. ausspricht, bis zum tieferen, auf gründlicher Würdigung beruhenden Ausdruck aufrichtiger Schätzung, Anhänglichkeit, Verehrung, die sich auch in hingebender, liebender Fürsorge ausdrücken kann. Der höchste Grad dieser Anerkennung ist das Zeugnis, den Besten seiner Zeit genug gethan zu haben, die Zuerkennung weltgeschichtlicher Bedeutung, die sich auch in univervellen Ovationen, in Denkmälern, im Ruhme ausspricht. Das Bewußtsein ferner, von anderen, insbesondere von Hochstehenden oder gar von überirdischen Mächten zum Gegenstande der Beachtung und Fürsorge gemacht zu werden, ist nicht nur wegen der Beruhigung und Sicherheit über unser Schicksal, also vom Gesichtspunkte des Nutzens aus, sondern auch wegen der dadurch bezeugten Anerkennung der Bedeutung unsrer Person durch andere eine Lustursache.

In allen diesen Fällen entzieht direkte Keilersehbüschätzung, deren Zuwirkung schon in der lebhaften Empfänglichkeit fast aller für solche Äußerungen der Anerkennung zu Tage tritt. Ein charakteristischer Zug in dieser Beziehung ist, daß wir unwillkürlich unsre eigene Schätzung unsrer Umgebungen von dem Maße der uns entgegengebrachten abhängig machen. Wo wir geehrt und geschätzt werden, da ist uns wohl und behaglich, da befinden wir uns in angenehmer Temperatur und sind auch unsrerseits geneigt, alles mit günstigem Auge zu betrachten und über Mängel hinwegzusehen, und ebenso tritt im entgegengesetzten Falle die umgekehrte Wirkung auf unsern Gefühlsstand ein. Sogar schon die höheren Haustiere sind für Ausdrücke der Anerkennung ihres Wertes, auch abgesehen von dem Gefühle der Sicherheit und Ungefährdetheit ihrer Lage, das daraus entspringt, also vom Gesichtspunkte des Nutzens, empfänglich und erwidern sie mit unverkennbaren Bezeugungen der Selbstzufriedenheit.

Die indirekte Reflexselbstschätzung besteht darin, daß das Individuum seine Person oder sein Verhalten in einem günstigen Lichte erblickt, auf Grund der bloßen Voraussetzung, daß die anderen sie in diesem Lichte erblicken, also ohne daß eine bestimmte, dies ausdrückende Äußerung der anderen vorliegt. Sie betrachtet auch ohne ausdrückliche Attestierung das erfahrungsmäßig bekannte allgemeine Urteil über gewisse Vorzüge als ein der eigenen Person, die diese Vorzüge besitzt, ohne weiteres zu gute kommendes. Diese indirekte, auf Grund des Urteils anderer eintretende Selbstschätzung unterscheidet sich von den regulären Formen der selbständigen Selbstschätzung nur dadurch, daß bei letzterer das eigene Urteil nicht erst den Umweg über das vorausgesetzte der anderen nimmt. Da jedoch das eigene Urteil in diesen Fällen meist unbekannt von dem allgemein herrschenden abhängig ist, fließen diese beiden Formen der Selbstschätzung teilweise ineinander. Die Dame, die das gehobene Bewußtsein zur Schau trägt, tadellos nach der neuesten Mode gekleidet zu sein, der Besitzer irgendwelcher Gaben und Vorzüge, die in der allgemeinen Schätzung einen Kurs haben, wie vornehme Geburt, Reichtum, Schönheit, Stärke, Geschicklichkeit zu gewissen Verrichtungen, geistige Fähigkeiten, ja wäre es auch nur der Besitz irgend eines merkwürdigen oder raren Gegenstandes, oder eines Gegenstandes, den andere nicht in der gleichen Vollkommenheit besitzen, der Mensch, dem es, wie er glaubt, gelungen ist, bei irgend einem Anlaß eine vorteilhafte Rolle zu spielen, z. B. in der Gesellschaft gewandt, dienstfertig, interessant, witzig, geistvoll, kühn, gelehrt oder liebenswürdig und gemütvoll erschienen zu sein oder sich in irgend einer Weise gut aus der Affaire gezogen zu haben, und wäre es auch nur durch Beschreibung eines Weges an den ersten besten auf der Straße fragenden Unbekannten: sie alle attestieren sich, wenn von der in einem Teile der angeführten Beispiele vorliegenden Möglichkeit selbständiger Selbstschätzung abgesehen wird, den eigenen Wert bereitwillig auf Grund der vorausgesetzten Schätzung der anderen und sind Beispiele der indirekten Reflexselbstschätzung.

Eine ganz eigentümliche Zwittererscheinung zwischen dem

auf selbständiges eigenes Urtheil gegründeten Bewußtsein des eigenen Wertes und der Bezeugung desselben durch andere bildet der Fall des sogenannten Ehrgefühls oder der Ehrenhaftigkeit. Der Mann von Ehre acceptiert die in der Gesellschaft im allgemeinen oder in einer bestimmten Gesellschaftsphäre geltenden Gründe der Schätzung für sich selbst als Maßstab, den er für das eigene Werturtheil über sich anwendet; er bezieht sich gleichsam des eigenen Urtheils hinsichtlich des Maßstabes und übt es nur aus hinsichtlich der Thatsächlichkeit des Vorhandenseins der betreffenden Eigenschaften bei ihm selbst. Die Lust der Selbstschätzung entspringt hier aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem allgemein geltenden Ehrenkodex, aber nicht auf Grund des Zeugnißes anderer, sondern des eigenen Bewußtseins, das ihm diese Übereinstimmung attestiert. Das Bewußtsein der Ehrenhaftigkeit fördert die Selbstschätzung nicht auf Grund des ausgesprochenen oder vorausgesetzten Urtheils der anderen, wie bei der direkten und indirekten Reflexselbstschätzung, sondern auf Grund des selbständigen eigenen Urtheils, das jedoch unter Anlegung eines unbeschadet der eigenen Zustimmung von außen her bezogenen Maßstabes gefällt wird. Der Ehrenhafte urtheilt selbständig, aber nach unselbständigem Maßstab; die Ehre in diesem Sinne ist nicht eine besondere Species des guten Rufes, in welcher Bedeutung die aus ihr entspringende Selbstschätzung eine Form der direkten Reflexselbstständigkeit ist, sondern ein Analogon des Gewissens, soweit dasselbe zwar ebenfalls ein inneres Forum, aber mit von außen bezogenem Kodex ist. Daher auch Ehre und Gewissen so häufig zusammengestellt werden.

Die vorstehenden Fälle der Lust aus der Selbstschätzung sind zugleich, wenn die Nichtbefriedigung des Bedürfnisses angenommen wird, ebensovieler Fälle der Unlust aus der Selbstgeringerschätzung. Auch diese hat die gleichen Formen und Ursachen. Sie kann zunächst unmittelbar und selbständig auftreten. Indem wir uns alle die aufgeführten Gründe der Wertbeilegung aberkennen, uns in jeder Beziehung als schwach, unvollkommen und bedeutungslos finden, indem wir urtheilen, daß uns jede Art von Wert abgeht, fühlen wir uns aufs tiefste gedemüthigt

und niedergedrückt. Wenn auf der Verurteilung unfres eigenen Strebens als wertlos oder positiv unwert beruhend, ist diese Unlust die des anklagenden und verurteilenden Gewissens, die Reue. Diese Unlust aus beeinträchtigter Selbstschätzung kann ferner auftreten als Wirkung der direkten Bezeigung von Mißachtung durch die anderen, die sich in verächtlicher und kränkender Behandlung äußert. Auch dem Niedrigsten und Geringsten gegenüber ist ein rücksichtslos geringschätziges Verhalten das sicherste Mittel, seinen Groll und Haß gegen uns als die Ursache seiner wirklichen oder doch ihm angesonnenen Selbstmißachtung wachzurufen, wie umgekehrt rücksichtsvolle Behandlung wegen der dadurch erregten Lust aus der Selbstschätzung Anhänglichkeit und Zuneigung erweckt. Eine besonders herbe Demütigung liegt auch in der Vorstellung, die nicht nur das Sicherheits-, sondern auch das Wertbedürfnis empfindlich niederschlägt, daß die Schicksalsmächte schonungs- und rücksichtslos nicht nur über das Wohlfsein, sondern selbst über das Dasein des Individuums hinwegschreiten, daß die erbärmlichste Kleinigkeit, der lächerlichste Zufall hinreicht, den ganzen Bau seines Glückes und sein Dasein selbst zu zertrümmern. Aber auch die von Menschen erfahrene Mißachtung, Geringschätzung, Schande ist, auch abgesehen von dem hinzutretenden Bewußtsein des Verdienten oder Unverdienten, das in beiden Fällen noch verschärfend wirkt, rein für sich genommen ein bitteres Unlustgefühl. Indirekte Reflexselbstmißachtung nebst der entsprechenden, in Ärger und Verdruß bestehenden Unlustwirkung entsteht auch ohne entsprechende Äußerungen von seiten der anderen aus der Vorstellung, eine klägliche Rolle zu spielen oder gespielt zu haben, sich, wie man zu sagen pflegt, blamiert zu haben. Die Vorstellung endlich, gegen die selbstanerkannte Norm des in der Gesellschaft oder unter den Standesgenossen als ehrenhaft Geltenden verstoßen, ehrlos gehandelt zu haben, bewirkt, auch wo kein anderer als Zeuge oder Richter auftreten kann, den tiefsten Anmut der Beschämung, Selbstverurteilung, Selbstmißachtung.

Vorstehendes ist nur eine geringe Auslese aus der vielverzweigten Mannigfaltigkeit von Lust- und Unlustwirkungen,

mit denen das Bedürfnis der Selbstschätzung in unser Gefühlsleben eingreift. Selbstschätzung ist unter allen Umständen ein Gut, Selbstgeringschätzung ein Übel.

g. Die formalen Bedürfnisse seelischer Beschäftigung.

Was auf dem Gebiet des körperlichen Organismus die Organe, das sind auf dem der seelischen Vorgänge die eigentümlichen Fähigkeiten und Anlagen zu seelischen Funktionen, zur Produktion seelischer Zustände, die die eigentümliche Ausstattung unsres seelischen Wesens bilden: die Fähigkeit vorzustellen, Vorstellungen umzubilden und zu verknüpfen, die Fähigkeit zu fühlen und die Fähigkeit zu streben.

Ursprünglich vielleicht wie die Organe der rein körperlichen Funktionen entwickelt und ausgebildet durch das materiale Bedürfnis und zum Dienste der materialen Bedürfnisse, sind sie nun einmal da und haben das Bedürfnis zu fungieren. Die Funktion selbst ist als solche primär lustvoll, auch wenn sie ihrem Inhalte nach als Gefühl in Unlust besteht oder als Vorstellen und Streben Unlust bewirkt.

Auch hier wie bei den körperlichen Organen ist das Bedürfnis, je nach der Beschaffenheit der Anlage, entweder ein Bedürfnis passiven Erregtwerdens oder aktiver Bethätigung. Der Begriff der Beschäftigung, als dem der Funktion gleichbedeutend, soll auch hier als der übergeordnete beide Arten der Bedürfnisse in sich zusammenfassen.

Das Bedürfnis des Vorstellens ist seiner Grundrichtung nach ein passives und verlangt Erregung, wie das Vorstellen selbst seiner ursprünglichen Natur nach ein passiver Zustand ist. Nicht nur die primitiven Vorstellungen werden ohne unser Zutun in uns erregt und machen sich mit dem Zwang des Vorstellens geltend, sondern auch die Verknüpfungen, sowohl die zufälligen, nach wechselnden Umständen verschiedenen auf Grund zeitlicher und räumlicher Koexistenz, als auch die notwendigen und allgemeingültigen auf Grund der inneren Zusammengehörigkeit, auf denen die Art- und Allgemeinvorstellungen, die Erzeugnisse des theoretischen Denkens, beruhen, vollziehen sich mit geistlicher Notwendigkeit durch einen seelischen Mechanismus,

auf dem auch die aus den Verknüpfungen resultierenden Reproduktionen beruhen.

Erst in abgeleiteter Weise giebt es ein Streben vorzustellen, z. B. als Suchen einer Vorstellung (sich besinnen), als willkürliche Aufmerksamkeit, als Streben, Vorstellungen unter bestimmten Gesichtspunkten zu verknüpfen u. dgl. Hierher gehört großenteils der Witz und überhaupt die natürliche geistige Beweglichkeit, Euphyie, die sich in der Einkleidung und Ausschmückung der Gedanken durch Bild, Metapher, überhaupt durch rhetorische Figuren bethätigt. Für unsern gegenwärtigen Zweck kommt es auf genaue Sonderung nicht an, da ja die beiden entgegengesetzten Richtungen sich in dem gemeinsamen Begriffe der Beschäftigung oder Funktion vereinigen und nur dieser für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung ist. Das Bedürfnis ist auf jeden Fall ein Bedürfnis der Beschäftigung und das Haben von Vorstellungen, ihr Wechsel, ihre Verknüpfung und Lösung ist rein für sich genommen lustvoll, gleichviel welcher Art im übrigen der Inhalt sei.

Das Bedürfnis zu fühlen ist ausschließlich ein Bedürfnis passiver Erregung. Das Gefühl wird erregt, sei es als sinnliches durch eine Affektion des körperlichen Organismus, wo Empfindung und Vorstellung erst gleichzeitig mit dem Gefühl ins Bewußtsein tritt, oder als seelisches, durch eine Vorstellung verursachtes, wo letztere vorausgeht. Das Gefühl ist daher auch nicht direkt durch das Streben bestimmbar, sondern nur durch Vermittlung des Vorstellens. Ich kann nicht eine Lust oder Unlust oder eine Lust als Unlust, eine Unlust als Lust percipieren wollen. Höchstens ist bei Gefühlen von schwächerer Intensität eine willkürliche Repression möglich.

Demgemäß ist auch das Gefühlsbedürfnis ein Bedürfnis bloßer Erregung, und die Gefühlserregung ist, gleichviel ob sie ihrer Qualität nach Lust oder Unlust ist, unter dem formalen Gesichtspunkte betrachtet, lediglich als Erregung lustvoll.

Bei der Anlage zum Streben dagegen ist das Bedürfnis, entsprechend der Anlage selbst, ein Bedürfnis aktiver d. h. von innen nach außen wirkender Bethätigung. Da dieser Gegenstand schon an früherer Stelle eingehend behandelt worden ist,

bedarf es hier nur des Hinweises auf das bereits Gesagte und der Bemerkung, daß das Streben, trotzdem, daß es seiner Ursache nach aus Unlust oder doch unzureichender Befriedigung entspringt, und anderseits in ihm selbst, wie nachgewiesen, notwendige Unlustmomente sind, doch auch wieder zugleich als Befriedigung des Bedürfnisses zur Bethätigung einer Anlage unter allen Umständen lustvoll ist.

Diese Theorie wird durch die Erfahrung vollständig bestätigt. Betrachten wir zunächst die Lust aus dem befriedigten, die Unlust aus dem unbefriedigten seelischen Beschäftigungsbedürfnis im allgemeinen, ohne nach den drei Gruppen der Anlagen zu sondern, so zeigt sich, daß alle jene Lust, die wir mit dem bescheidenen Namen Zeitvertreib bezeichnen, in Wirklichkeit formale Lust aus der Befriedigung dieses Bedürfnisses ist und ebenso alle jene Unlust, die wir mit derselben äußerlichen Beziehung auf den Zeitverlauf als Langeweile bezeichnen, thatsächlich formale Unlust aus seiner Nichtbefriedigung. Doch liegt in den beiden Ausdrücken Zeitvertreib und Langeweile insofern auch wieder ein tieferer Sinn, als das der bloßen seelischen Beschäftigung dienende vorzugsweise gerade das Ephe- mere, mit dem Tage Kommende und Gehende und der vornehmlich dem seelischen Beschäftigungsbedürfnis dienende vorzugsweise der von den wechselnden Interessen des Tages in Anspruch Genommene, eines festen konstanten Bewußtseinsinhalts Entbehrende ist.

Was zunächst die Langeweile betrifft, so ist von der eigentlichen Langeweile durchaus zu unterscheiden die Unlust aus einer vorhandenen, aber uns nicht zusagenden Beschäftigung. Wir erklären oft eine thatsächliche Inanspruchnahme unfres Vorstellens, Fühlens und Strebens für langweilig, nicht weil sie uns seelisch nicht beschäftigt, sondern weil die Beschäftigung uns inhaltlich nicht zusagt, sondern abstößt und zuwider ist. Wir sagen langweilig und meinen widerwärtig. Nur soweit dabei eine unzureichende Inanspruchnahme der seelischen Funktionen stattfindet, kann von Langeweile im eigentlichen Sinne die Rede sein.

Auch der von Schopenhauer aufgestellte Begriff der Langeweile als der Unlust aus dem durch ein gewonnenes Resultat

alsbald wieder unbefriedigten Streben fällt nur teilweise mit dem wirklichen Wesen der Langeweile zusammen, insoweit Unlust aus dem unbefriedigten Bedürfnisse des Strebens eine Species der Langeweile ist. Diese Auffassung leidet also an Einseitigkeit, weil sie den Teil, die eine Species der Langeweile, für das Ganze erklärt, andernteils aber an einer kolossalen Übertreibung, indem sie auf Grund der metaphysischen Willenslehre Schopenhauers dieser einen Form der Langeweile eine das ganze Seelenleben bestimmende Bedeutung zuweist.

In Wirklichkeit giebt es drei Grundformen der Langeweile gemäß den drei Arten der seelischen Anlagen, eine intellektuelle Langeweile als Unlust der Vorstellungsleere, eine Langeweile des Gefühls als Unlust der Gefühlsleere und eine Langeweile des Strebens als Unlust aus dem Brachliegen des Strebens. Diesen drei Formen der Langeweile entsprechen nach denselben Gesichtspunkten drei Grundformen des Zeitvertreibs, die Lust aus der intellektuellen Beschäftigung, der Gefühlserregung und der Bethätigung des Strebens.

Die materialen Lebensinteressen reichen oft genug zur vollen Beschäftigung der seelischen Fähigkeiten nicht aus oder es werden ihnen absichtlich durch die Regelung des Wechsels von Arbeit und Muße Ruhepausen auferlegt, in denen sie zu schweigen haben und in denen dann das Bedürfnis nach zweckloser, spielender seelischer Beschäftigung voll und rein hervortritt. Ein schönes Beispiel für diese Art des Hervortretens des seelischen Beschäftigungsbedürfnisses liefert Horaz (Ode I, 32) unter dem Bilde des Alcäus, der in den Ruhepausen des Krieges oder wenn er das sturmgepeitschte Fahrzeug am wogenbenetzten Ufer befestigt hatte, den Bacchus und die Mäusen, die Venus und den schwarzäugigen Geliebten besingt. Aristoteles begründet auf das seelische Beschäftigungsbedürfnis die ganze Güterlehre, indem er die Glückseligkeit in die vollkommenste Bethätigung der höchsten Anlagen setzt, worin bei aller Einseitigkeit doch das Richtige liegt, daß hier ein wirkliches Bedürfnis vorliegt, dessen Nichtbefriedigung in lebhafter Unlust, dessen Befriedigung in entschiedener Lust sich äußert.

Intellektuell sind uns Vorstellungen und Vorstellungsver-

Entsüpfungen, die zu unserer persönlichen Lage in gar keiner Beziehung stehen und bei denen es daher im Grunde auch völlig gleichgültig ist, ob ihnen eine Realität entspricht, d. h. ob sie Erkenntnisse sind, willkommen und angenehm. Schon in einfachen Naturzuständen beschäftigt sich der Mensch gern mit allerlei Spielen des Verstandes und der Phantasie, Fabeln und Märchen, Anekdoten, Wigen und Schnurren, Rätseln und Rätselfragen, scherzhaften Problemen und Spielen des Scharfsinns. Schön veranschaulichen dies Bedürfnis die Rückert'schen Verse:

Die Elfen sitzen im Felsenichadt,
Vertreiben mit Reden die lange Nacht.
Sie geben sich duftrige Rätsel auf u. s. w.

Und Kopisch läßt in den langen Polarnächten am Krater-
rande des Hekla die Niesen und Zwerge zusammenkommen,

„Denn sie haben bei dem Dunkel Langeweil' in ihren Höhlen,
Nächten gern beim Sterngefunfel Neuigkeiten sich erzählen.“

Dieses intellektuelle Beschäftigungsbedürfnis nun äußert sich je nach dem geistigen Niveau des Individuums verschieden und findet je nach Gewohnheit und Beschaffenheit der Umgebungen verschiedenartige Befriedigung. Einestheils stellt es sich dar als unerfüllliche gemeine Neugierde, Klatschsucht und Sucht, sich um die nichtsagendsten Kleinigkeiten in den Lebensverhältnissen anderer zu kümmern, als Bedürfnis, die peinigende Vorstellungsleere mit dem wertlosesten Stoff zu füllen und wie der verlorene Sohn seinen Hunger mit den Trebern der Säue zu stillen. Je enger und unbedeutender der Kreis, aus dem dieser geistige Nährstoff gezogen wird, desto genügsamer ist das Bedürfnis hinsichtlich seiner Qualität. Dem Großstädter bieten seine Umgebungen einen an sich bedeutenderen Stoff dar als dem Kleinstädter, und der Dorfbewohner befriedigt sein Bedürfnis durch die ausprobierte Kunde, was sein Nachbar heute zu Mittag kocht. Dieser Unterschied in der Bedeutung des sich anbietenden Stoffes schließt freilich nicht aus, daß auch der Großstädter seinem intellektuellen Beschäftigungsbedürfnisse nach ein echter Phalbürgler ist und seine Stammtischunterhaltungen eine erschreckende Nichtigkeit zeigen.

Ähnliche Gegenätze zeigen sich zwischen den Bürgern großer und kleiner Staaten, den in großartigen und den in engen Verhältnissen Lebenden, den Gebildeten und Ungebildeten, den Männern und Frauen. Im allgemeinen wird als Regel zu treffen: Im engen Kreis verengert sich der Sinn, und dann gleicht das intellektuelle Beschäftigungsbedürfnis oft dem Hunde, der in Ermangelung frischer Zufuhr an dem schon mehrmals abgenagten Knochen noch einmal sein Heil versucht.

Eine höhere Ausdrucksweise ist die universelle Wißbegierde im Sinne des Faustischen Samulus, den die Geistesfreunden von Blatt zu Blatt, von Buch zu Buch tragen, und der zwar vieles weiß, doch alles wissen möchte. Wie schon früher erwähnt, liegt dem eigentlichen Wissensbedürfnis, wie es sich in der wissenschaftlichen Forschung äußert, immer in irgend einem Maße auch ein materiales Interesse zu Grunde, das entweder auf Gewinnung neuer Resultate für die Praxis des Lebens oder auf Erkenntnisse ausgeht, die für die Schicksalslage des Menschen von Bedeutung sind. Auch die gemeine Neugierde hat immer einen Bestandteil dieses materialen Interesses an sich, natürlich entsprechend ihrem niedrigen Niveau in gröberer Form; ebenso aber geht auch umgekehrt die Wißbegierde mehr oder weniger vorherrschend auf Befriedigung des bloßen formalen Bedürfnisses. Je untergeordneter und vom Centrum der materialen Erkenntnisinteressen abgelegener der Gegenstand, je einseitiger die Geistesrichtung des Forschenden, desto mehr darf angenommen werden, daß bei ihm, soweit nicht Interessen der Karriere, des Renommees oder des Gelderwerbs in Betracht kommen, nur das formale Bedürfnis Befriedigung sucht. Einen idealen Typus des auf edlere Stoffe gerichteten intellektuellen Beschäftigungsbedürfnisses bildet der greise Goethe, der das ruhige Behagen einer glücklichen Muße mit der nie abreißen den Verfolgung einer unendlichen Mannigfaltigkeit geistiger Interessen ausfüllt.

Einen hervorragenden Anteil hat ferner das intellektuelle Erregungsbedürfnis am Treiben des intellektuellen Genußmenschen, des Bildungsphilisters, der, ohne selbst je produktiv oder original zu werden, nach allem Neuen und Interessanten auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft

hascht und es für notwendig hält, davon Notiz zu nehmen, nicht im Sinne des materialen Erkenntnisbedürfnisses, sondern theils um etwas zu haben, worüber er reden kann, theils um die beim Mangel eigener Gedanken oder auch nur wahrer Aneignung des Fremden immer wieder auftretende Vorstellungsleere auszufüllen.

Ebenso beruht auf diesem Bedürfnis größtentheils das Interesse an der Tagespresse, Tageslitteratur, Tagespolitik, die Beteiligung an Vereinen und gemeinnützigen Bestrebungen, das Reisen mit der Tendenz, unterschiedslos beliebige neue Eindrücke in sich aufzunehmen, weil die gewohnt gewordenen alltäglichen nur noch schwach anregend wirken und daher dem Bedürfnis nicht mehr genügen, endlich jede Art des geselligen Verkehrs mit den Menschen, sofern in ihm eben nur der Zeitvertreib gesucht wird. Viele Menschen sind unglücklich, wenn sie allein sind, weil ohne Anregung und Nahrung von außen ihr intellektuelles Leben stockt. Unaufhörlich können sie am müßigsten Geschwätz und den sinnlosesten Thorheiten sich betheiligen, weil sie sonst der Unlust der intellektuellen Langeweile zum Opfer werden.

Auch der Wert der Freundschaft, einschließlich der zwischen Ehegatten und Familiengliedern bestehenden geselligen Gemeinschaft, beruht größtentheils auf dem intellektuellen Beschäftigungsbedürfnis. Zuneigung und Liebe hat vielfach die Fähigkeit, intellektuell anzuregen zur Ursache, und die untröstliche Trauer über den Tod geliebter Personen entspringt vielfach aus der langjährigen Gewohnheit, durch sie bestimmte Bedürfnisse intellektueller Beschäftigung befriedigt zu sehen.

Die Lust aus dem bloßen Erregungsbedürfnis des Gefühls verschmilzt beim inhaltlich Lustvollen mit der materialen Lust und wird von dieser überwogen, so daß sie hier nicht deutlich erkannt wird. Dagegen tritt sie deutlich gesondert hervor beim inhaltlich Unlustvollen. Es giebt eine Lust am Düsternen, Sensationellen, Aufregenden, Erschütternden, Abenteuerlichen. Alles, was vom Standpunkte des Mitgefühls unlustvoll ist, Hinrichtungen, Verbrechen, Unglücksfälle, Wagnisse, findet stets ein interessvolles und dankbares Publikum, das Mühe und Unlust

nicht scheut, um sich den anregenden Gefühlsreiz zu verschaffen. Insbesondere beruht auf diesem Bedürfnisse die Lust an den Phantasieerzeugnissen der Kunst, die uns Gefühlszustände und Schicksalsituationen vergegenwärtigen und bei denen die Unlust des realen Mitgefühls ausgeschlossen ist, weil die Vorstellung der Realität fehlt. Auch das an sich Unlusterrregende kommt hier nur insoweit in Betracht, als es überhaupt erregend wirkt, ja es ist geradezu das vorgestellte Traurige, Graufige, Schauerliche zu diesem Zwecke vorzugsweise willkommen. Lediglich der unpersonlichen Gefühlsregung zuliebe werden die traurigsten Weisen angestimmt und die schrecklichsten Phantasiebilder entrollt: das Gefühlsbedürfnis bewirkt Lust an der Unlust.

Auf dem Erregungsbedürfnis des Gefühls beruht die ästhetische Wirkung im engeren Sinne, d. h. die Wirkung dessen, was in Karl Röstlins Ästhetik treffend vom Schönen unterschieden und als das ästhetische Objekt bezeichnet wird. Das ästhetische Objekt in diesem Sinne ist eben das in der Wirklichkeit des Lebens wie in der Kunst, was die unpersonlichen Schicksalsgefühle erregt, teils indem es sie lyrisch ausdrückt, teils indem es episch-dramatisch die Schicksalsmächte und Schicksalsituationen darstellt, die geeignet sind, es zu erregen. Es ist ästhetisches Objekt der Wirklichkeit, wenn diese ohne materiale Beziehung auf das eigene Schicksal und ohne reales Mitgefühl gleichsam nur wie ein vorgestelltes Bild der Wirklichkeit aufgefaßt wird, ästhetisches Objekt der Kunst, wenn die Ablösung von der material-interessierenden Wirklichkeit durch Versetzung in eine Welt der Phantasie und des Scheins schon durch den Künstler vollzogen ist.

Im Unterschiede von dieser wesentlich auf das Gefühl beschränkten Wirkung des ästhetischen Objekts beruht die Wirkung des Schönen auf Befriedigung des seelischen Beschäftigungsbedürfnisses im universellen Sinne nach allen seinen drei Richtungen. Schön ist dasjenige, von dem eine Vorstellen, Gefühl oder Streben formal anregende Wirkung ausgeht, die nicht von einer realen Unlustwirkung überwogen wird. Die Lust am Schönen beruht ganz auf dem seelischen Beschäftigungsbedürfnis. In diesem Begriffe des Schönen ist dann freilich das ästhetische

Objekt wieder als Bestandteil mit einbegriffen. Jedenfalls liegen im seelischen Beschäftigungsbedürfnis die Wurzeln aller Arten von ästhetischen Wirkungen und somit der Schlüssel zum Verständnis der Art ihres Zustandekommens und der Ausgangspunkt für die noch zu schaffende wahre ästhetische Theorie. Es würde jedoch zu weit führen, hier über diese gewiß unzulänglichen Andeutungen hinauszugehen.

Aber nicht nur im teilnehmenden Mitfühlen, sondern auch im ernsthaften eigenen Erleben zeigt sich das Bedürfnis der Gefühlserregung in der Lust am Gefühl als solchem, gleichgültig, welcher von beiden Qualitäten es angehöre, und in der Unlust am Fehlen der Gefühlserregungen. Dem Goethe'schen Märchen ist allein die Seele, die liebt, glücklich, nicht nur, weil sie himmelhoch jauchzen, sondern auch weil sie zum Tode betrübt sein kann, und umgekehrt will in „Wanderers Nachtlied“ der aus dem Sturm der Gefühle nach Frieden sich Sehnde nicht nur dem Schmerze, sondern auch der Lust enthoben sein: „Was soll all der Schmerz, die Lust?“ Liebeshändel, nicht frivol-sinnlicher, sondern gefühlvollster Art und Abenteuer selbst ernstester Beschaffenheit werden vielfach nur aus dem bewußten oder unbewußten Drange nach Ausfüllung der Gefühlsleere gesucht; die nüchternen Situationen des Alltagslebens lassen das Herz kalt, und die Sicherheit wohlgeordneter Zustände bietet dem Schicksal keine Blöße. Natürlich entspringt dabei auch Lust aus der Beschäftigung praktischer und intellektueller Vermögen; es kommt nur darauf an, welcher Gruppe der Hauptanteil zufällt. Wenn jemand seine Erlebnisse und Abenteuer bloß erzählt, steht sogar die Lust aus der intellektuellen Reproduktion an der ersten Stelle und die Auffrischung der früher durchlebten Gefühle und Strebungen im Gedächtnis ist von schwächerer Lustwirkung.

Ein anderes Beispiel für das formale Gefühlsbedürfnis ist der Junggeselle, den in seinem verhältnismäßig gefühlarmen Dasein wohl manchmal die Sehnsucht nach einem Zustande beschleicht, in dem ein Kreis von Lieben nicht nur Freuden, sondern auch Sorgen, Verdrießlichkeiten und Bekümmernisse bereitet. Ein solcher Zustand erscheint ihm realer und konkreter

als der seinige, und es erfüllt ihn mit Unlust, daß ihn keine Unlust treffen kann. Auf der Erregungslust beruht auch die eigentümliche Beimischung von Lust, die den sogenannten rüstigen Unlustaffekten, wie z. B. dem Zorn, beivohnt und die schon von Plato bemerkt worden ist.

Das Bethätigungsbedürfnis des Strebens hat als auf eine mit Spannung und Kraftaufwand verbundene Aktion gerichtet unter allen Umständen ein gewisses unvermeidliches Maß von Unlust im Gefolge, aber diese Unlust ist weit weniger empfindlich als die aus der Nichtbefriedigung des Bedürfnisses und wird von der Lust aus der Bethätigung weit überwogen. Auch hier läßt sich, wie beim Gefühl, eine von der Wirklichkeit des Lebens entfernte, spielende und eine ins reale Leben eingreifende Befriedigung unterscheiden.

Erstere bildet den Hauptbestandteil beim Reize des Spiels im eigentlichen und engsten Sinne, denn obwohl die Wechselfälle desselben und die Beobachtung seiner Regeln und Vorteile auch dem Gefühl und den intellektuellen Vermögen Beschäftigung bieten, liegt doch der hauptsächlichliche Anziehungspunkt in der fortwährenden, durch das Walten des Zufalls und die Aktion der Mitspielenden bewirkten Nötigung zum Fassen von Entschlüssen innerhalb der willkürlichen, aber festen, durch die Spielregel gesetzten Beschränkungen. Auch der Geldeinsatz hat eigentlich nur den Zweck, dieser Bethätigung des Willens einen verstärkten Antrieb zu geben, indem ein gewisser äußerer Erfolg davon abhängig gemacht wird. Wer diese spielende Beschäftigung des Strebens ernsthaft nimmt, indem er sich durch Gewinn oder Verlust, durch bewiesene eigene oder fremde Geschicklichkeit in seinem Gefühlsleben ernstlich alteriert zeigt oder das Streben an den Tag legt, ernstlichen Gelderwerb oder Gewinn an Selbstgefühl oder Ehre durch das Spiel zu erzielen, unterliegt daher, eben weil er das Spiel in Ernst verkehrt, der mißfälligen Beurteilung der Mitspielenden.

Dem Spiele verwandt ist das mannigfaltige Gebiet der sogenannten Liebhabereien, wo das Bedürfnis sich teils in der Lust am Sammeln, teils in allerlei Beschäftigungen von mehr oder minder untergeordnetem materialen Interesse kundgibt

und bei denen das aufgewandte Maß von Eifer, Arbeit, Ausdauer und Geldmitteln einen Maßstab für die Stärke und Nachhaltigkeit des Bedürfnisses abgibt.

Im wirklichen Leben beruhen auf diesem Bedürfnisse die Erscheinungen des Sicheinmengkens in Dinge, die einen nichts angehen, des Intriguierens bloß aus Lust an der Intrigue, des Schicksalspiels und alle möglichen zwecklosen Handlungen, die nur der Unterhaltung dienen. Bedeutende Kräfte und Anlagen verzehren sich oft, weil die äußere Nötigung zur Arbeit und der innere Impuls zur Lösung ernstlicher Lebensaufgaben fehlt, in unnützen und sogar dem Individuum selbst und anderen schädlichen Beschäftigungen oder in sinnlosen Ausschweifungen, die nicht sowohl der Sinnenlust wegen, als aus Bethätigungsbedürfnis gesucht werden, und bestätigt so die Wahrheit des Sprichwortes: Müßiggang ist aller Laster Anfang, otia dant vitia. Und umgekehrt beruht der Segen der Arbeit, der von ihrer materialen Frucht verschieden ist, größtenteils auf der Befriedigung des Bethätigungsbedürfnisses.

Der Gesamtgruppe dieser formalen seelischen Bedürfnisse gehört endlich auch noch die Lust aus der Abwechslung an. Mit der Einförmigkeit der intellektuellen Eindrücke, der Gefühlsursachen, der Anstöße zur Bethätigung des Strebens erlischt bald ihre anregende Kraft; es ist unlustvoll, täglich dieselben Wege zu machen, auf denen jeder Gegenstand ein alter Bekannter ist, stets dieselben stabilen Personen um sich zu haben, dieselben stereotypen Geschäfte abzuwickeln. Schon auf jedem einzelnen der drei Gebiete für sich genommen wirkt Monotonie langweilig, Monotonie der Eindrücke und Vorstellungen, der Stimmung in der Wirklichkeit, wie in der Kunst, der Einrichtungen und Bestrebungen. Ebenso aber wird auch das ausschließliche Vorherrschen einer der drei Richtungen seelischer Beschäftigung langweilig und fordert die Ergänzung durch die andere. Dort geht das Bedürfnis auf Kontraste, hier auf Wechsel der Funktion, immer aber auf Abwechslung.

So beruht der Wert zahlreicher Lebensgüter vorwiegend oder ausschließlich auf ihrer Bedeutung für das seelische Bethätigungsbedürfnis, und ein ganzes Heer von Übeln ist nicht

nur Folge und Wirkung der Langeweile, wovon hier noch ganz abgesehen werden soll, sondern direkt und unmittelbar Langeweile.

h. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Veränderungsphasen und Entwicklungsstadien unserer Organisation.

Es wäre eine müßige und überflüssige Grübeleie, untersuchen zu wollen, ob die Einrichtung unsres Wesens selbst, von der die nach der Überschrift jetzt anzustellende Untersuchung ihren Ausgangspunkt nimmt, auch anders sein könnte, oder ob sie an sich eine unumgängliche Notwendigkeit unsrer Natur ist. Wir gehen von der thatsächlich gegebenen Einrichtung unsrer Natur aus; diese ist nicht selbst Bedürfnis, aber als thatsächlich gegebene ist sie Voraussetzung und Quelle von Bedürfnissen.

Die menschliche Natur hat thatsächlich weder in zeitloser Daseinsweise alle Momente ihres Wesens stetig und unverändert beisammen, noch durchläuft sie einen bestimmten Zeitraum in unverändertem Zustande, sondern ist einestheils periodischen Schwankungen ihrer Zustände und Thätigkeitsweisen, wie Schlaf und Wachen, Anspannung und Ruhe, andernteils einem Gesetze der fortschreitenden Umbildung oder Entwicklung in successiven Stadien unterworfen.

Was zunächst die periodischen Veränderungsphasen betrifft, so sind dieselben von nicht geringer Bedeutung für unsre Gefühlszustände. Die dem Schlafe vorangehende Ermüdung und die ihm nachfolgende Erfrischung stellt nicht nur für den körperlichen Organismus einen Wechsel von Depression und Frische dar, sondern wirkt zurück auf alle seelischen Funktionen, und mit Recht sagt der Dichter: Was gestern noch mich konnt' erschlaffen, Des schäm' ich mich im Morgenrot. Auch der normale Schlaf selbst als zeitweilige Einstellung aller bewußten Funktionen des Lebensprozesses erscheint uns vorwiegend als ein erwünschter Zustand.

Erholung und Muße hat schon Aristoteles nach ihrer Bedeutung für das Gefühlsleben in Betracht gezogen, indem er für beide eine von der Arbeit specifisch verschiedene lustvolle

Ausfüllungsweise durch spielende Beschäftigung der seelischen Kräfte fordert.

Dieser Einfluß auf unsre Gefühlszustände ist nicht auf die während eines Tageslaufes eintretenden periodischen Veränderungen beschränkt, sondern erstreckt sich in ähnlicher Weise auch auf die größere Zeitabschnitte umfassenden, wie den Wechsel zwischen Arbeit und Ruhe im Laufe einer Woche oder den Eintritt längerer Erholungspausen nach größeren Arbeitszeiten.

Das ihnen allen gemeinsam zu Grunde liegende Bedürfnis ist das der Kräfteergänzung und der Herstellung der durch einseitige Anspannung einzelner Kräfte und Fähigkeiten in der Arbeit gestörten Harmonie der leiblichen und seelischen Anlagen. Ersterem Bedürfnis entspricht die Ruhe, letzterem die Erholung im engeren Sinne.

Die normale Befriedigung dieses Bedürfnisses ist lustvoll; Unlust entspringt einestheils aus der dem Maße nach nicht ausreichenden und der Art nach nicht zweckentsprechenden Befriedigung desselben, andernteils aus der abnormen Beschaffenheit der Übergangs- und Zwischenzustände zwischen den entgegengesetzten Phasen.

In ersterer Beziehung verhindert die Not des Lebens, der Kampf ums tägliche Brot, der Zwang der Berufsarbeit oft genug die Gewinnung des richtigen Maßes von Ruhe und Erholung, oder das Übermaß derselben läßt die Kräfte versumpfen und erzeugt einen Zustand der Verdroffenheit und des Lebensckels, und in Bezug auf die Art der Befriedigung des Bedürfnisses greift die Sucht nach entkräftenden Zerstreuungen leicht zu Mitteln, die das Übel nur ärger machen. Hinsichtlich der Beschaffenheit der Übergangszustände aber sind jedenfalls die den Ruhepausen vorhergehenden Ermüdungszustände, oft auch die ihnen folgenden Anfangsphasen der wiederbeginnenden Thätigkeit in bemerkbarem Grade unlustvoll.

Von viel eingreifenderer Bedeutung für das Gefühlsleben aber sind unzweifelhaft die mit den Entwicklungsstadien unsres Lebens zusammenhängenden Verhältnisse.

Hier liegen Bedürfnisse vor teils in Bezug auf die unmittelbar im Gefühle sich reflektierende Beschaffenheit der Zu-

stände und ihrer Übergänge, teils in Bezug auf die erkenntnis-
mäßige Erfassung des Sinnes und der Bedeutung der an uns
stattfindenden Entwicklung als eines Ganzen und ihrer einzelnen
Stadien.

In ersterer Beziehung müßte, wenn die Entwicklungsstufen
dem Bedürfnis entsprechen und einen befriedigenden Gefühls-
zustand ergeben sollten, zunächst jede Hauptstufe für sich ein
einheitliches, geschlossenes, widerspruchsfreies harmonisches
Ganzes bilden, in dem die sämtlichen Organe, Anlagen, Grund-
bedürfnisse eine gleichmäßige, einen befriedigenden Gesamtzustand
darstellende Stufe der Ausbildung erreicht hätten. Es dürfte
ferner nicht unklare, schwankende Zwischenzustände geben, in
denen die Eigentümlichkeiten zweier Stufen widerspruchsvoll
miteinander in Streit lägen. Um beiden Anforderungen
gleichmäßig zu genügen, müßte die normale Entwicklung nach
dem Vorbilde der Knospe und Blüte in strenger Allmählichkeit
unter voller Wahrung der Harmonie der Entfaltung auf jeder
der unmerklich ineinander übergehenden Stufen sich vollziehen,
jeder Entwicklungsmoment müßte zugleich ein harmonisches
Ganzes für sich darstellen.

Es ist einleuchtend, daß eine Entwicklung, die sich nicht
nach diesem Gesetze der Wahrung der Harmonie vollzieht, not-
wendig die Quelle vielfacher Unlust werden muß. Unfertige,
der schon beanspruchten und gewollten Leistung noch nicht ent-
sprechende Vermögen, unverständene Bedürfnisse, widersprechende
Triebe und Neigungen müssen wenigstens auf den unharmonischen
Zwischenstufen eintreten und hier die unvermeidliche Ursache innerer
und äußerer Konflikte bilden; Ungewißheit und Irrtum in Bezug
auf das in dem erreichten Stadium noch nicht oder nicht mehr
der eigenen Natur angemessene und zukommende Verhalten muß
quälende innere Ungewißheit in Bezug auf die Weise der
Lebensführung und äußere Anstöße hervorrufen.

Die unsre Erkenntnis hinsichtlich der Entwicklungsstadien
betreffende Bedürfnisgruppe schließt folgende Bedürfnisse in
sich: Es müßte zunächst überhaupt eine unzweifelhafte Erkennt-
nis in Bezug auf Sinn, Bedeutung und Ziel der Entwicklung,
die wir an uns erfahren, vorhanden sein. Ferner müßte diese

Entwicklung sich unsrer Erkenntniß darstellen, nicht wie die der bloßen Naturwesen, wo der Höhepunkt in der Mitte liegt und von da ab eine Rückbildung zu unvollkommenen Stufen bis zur schließlichen Auflösung stattfindet, sondern als stetiger Fortschritt mit einem deutlich als Höhepunkt und zugleich als Vollendungs- und Reifestadium des in uns Angelegten charakterisierten Entwicklungsziel am Ende. Endlich müßte dieser so gestaltete Entwicklungsprozeß erkannt werden können als gesichert gegen vorzeitiges Abbrechen an irgend einem Punkte durch einen den Lebensfaden abschneidenden Zufall.

Die erste dieser drei Forderungen beruht auf dem Erkenntnisbedürfnis hinsichtlich unsres Schicksals überhaupt. Die Wahrnehmung, durch eine treibende Gewalt vorangeführt zu werden, ohne daß der Weg als Ganzes überblickt und das Ziel, zu dem er führt, erkannt werden kann, muß für das mit der Fähigkeit und dem Bedürfnis des Überblicks und der Vorschau ausgerüsteten Vernunftwesen notwendig unlustvoll sein. Hier gilt die alte Hausinschrift:

Ich komme, ich weiß nicht, woher,
Ich gehe, ich weiß nicht, wohin:
Wie kommt's, daß ich noch fröhlich bin?

Die zweite der Anforderungen verlangt nicht nur Erkenntnis überhaupt, sondern eine Erkenntnis, die auch inhaltlich der Vernunftforderung entspricht. Das bewußtlose oder doch in seinem Bewußtsein ohne Erinnerung und Vorschau an den gegenwärtigen Moment gebundene Naturwesen hat in dieser Beziehung kein Bedürfnis, der vernünftige Blick auf das Ganze aber wird peinvoll berührt, wenn dies Ganze sich nur darstellt als ein Prozeß, in dem der Weg aufwärts nur zurückgelegt wird, um nachher in umgekehrter Richtung wiederholt zu werden, der nur ein Werden mit darauf folgendem Entwerden ist. Der das eigene Streben nach Zwecken leitenden Vernunft widerstrebt es, wenn die Grundlage, auf der das eigene Zweckstreben ruht, nicht selbst auf einen bis zur Vollendung fortschreitenden Bau angelegt erscheint, sondern als das Werk eines spielenden Kindes, das aufbaut, nur um nachher, überdrüssig geworden, das Aufgebaute wieder abzureißen,

als eine Penelopearbeit, an der das am Tage Vollendete nachts wieder aufgetrennt wird. Mit dem erreichten Höhepunkte müßte für ein so geartetes Leben das vernünftige Interesse völlig erlahmen und der Rest nur ein qualvolles Dulden sein.

Mit der zweiten Anforderung hängt aber auch die dritte eng zusammen. Das erkennbare Endziel würde ohne Wert sein, wenn die Möglichkeit, es zu erreichen, vom Walten eines blinden Zufalls abhängig wäre, der dem auf Erreichung eines festen Zieles in einem festbestimmten Zeitraume angelegten Entwicklungsgange in jedem Momente ein Ende bereiten könnte. Eine Weltordnung, die dem Geschehen normaler Entwicklung nicht das andere der garantierten Vollendungsmöglichkeit hinzufügte, würde das mit der einen Hand Gespendete mit der andern zurücknehmen. Wie unter vielen anderen Gesichtspunkten, so ist auch unter dem einer der Vernunftforderung entsprechenden Entwicklung die Unsicherheit der Lebensdauer nicht nur für die Vorstellung von der Bedeutung des eigenen Daseins demütigend, sondern auch für das Interesse an der Sicherheit des eigenen Schicksals niederschlagend.

So giebt es also auch unter dem Gesichtspunkte der individuellen Entwicklung besondere Bedürfnisse, besondere Möglichkeiten von Gütern und Übeln.

1. Die Bedürfnisse hinsichtlich des Aufhörens unster Daseins.

Diese Bedürfnisgruppe bildet in gewisser Beziehung nur einen Bestandteil der im vorigen Abschnitte behandelten Bedürfnisse, da der Tod nur das letzte der Entwicklungsstadien des irdischen Daseins ist. Wegen der Bedeutsamkeit des Gegenstandes an sich aber und wegen der Mannigfaltigkeit und Eigenartigkeit der Bedürfnisse, die hier hervortreten, erfordert sie eine besondere Behandlung.

Die nächste Frage, die sich hier aufdrängt, ist die, ob es ein unmittelbares Bedürfnis unserer Natur sei, daß überhaupt ein Aufhören des Daseins nicht stattfinde. Für die Bejahung dieser Bedürfnisfrage scheinen sehr starke Gründe und Zeugnisse zu sprechen, die im weiteren Verlaufe ihre Würdigung finden werden. Wenn wir aber zunächst ganz unbefangene die Be-

schaffenheit unsres Lebens als einer nach Wesen und Wert endlichen Größe, die Endlichkeit unsrer Kräfte und Fähigkeiten, die deutliche Abhängigkeit aller unsrer Vermögen von dem gebrechlichen, auf Verfall und Untergang angelegten körperlichen Organismus ins Auge fassen, so müssen wir erkennen, daß wenigstens direkt und unmittelbar das Bedürfnis der Unvergänglichkeit in der Einrichtung unsrer Natur nicht begründet ist. Auch die Unlust aus der Vorstellung des Aufhörens unsres Daseins kann nicht als Beweis für das Vorhandensein dieses Bedürfnisses angeführt werden, da diese Unlust nur zum kleinsten Teile eine unmittelbar und direkt aus der Vorstellung des Aufhörens an sich entspringende ist, vorwiegend aber aus abgeleiteten Quellen und Neben Umständen hervorgeht.

Diese ganze Frage wird besser und befriedigender geprüft werden können, nachdem wir versucht haben werden, festzustellen, welche Bedürfnisse hinsichtlich des Aufhörens unsres Daseins sich aus den übrigen bereits nachgewiesenen Grundbedürfnissen unsrer Natur mit Sicherheit ableiten lassen. Die Mehrzahl dieser Bedürfnisse stellt eine bestimmte Anforderung auch in Bezug auf das Endstadium des Lebens und bildet so den Leitfaden zur Auffindung der in Bezug auf dasselbe hervortretenden Lust- und Unlustursachen.

1. Das Bedürfnis der Normalität und materialen Unlustlosigkeit des körperlichen Organismus ist auch in Bezug auf den Abschluß des Lebens in strenger Isolierung gegen jede Einmischung erkenntnismäßiger Gesichtspunkte zu fassen, also unter Ausschließung nicht nur der Sorge aus der Vorstellung der Ungewißheit des Endtermins und der Schlußlosigkeit des Daseins, sondern auch der Unlust aus der Vorstellung des Aufhörens überhaupt und der vorschauenden Furcht vor der erfahrungsmäßigen Schmerzhaftigkeit der dem Abschlusse des Lebens vorangehenden Momente.

In dieser Isolierung betrifft die Anforderung aus den Bedürfnissen des körperlichen Organismus nur den Moment des Todes selbst, wenn er wirklich eintritt und würde vollkommen befriedigt sein durch ein streng momentanes, schmerz- und kampfloses Erlöschen. Dies ist das Bedürfnis, das auch für das Tier

seine Geltung hat, dem wir daher auch nur Schmerzlosigkeit des Todesmoments schulden, wenn wir genötigt sind, wegen seiner Schädlichkeit oder behufs derjenigen Nugbarmachung für unsre Zwecke, die seinen Tod erfordern, sein Leben gewaltsam zu verkürzen. Das rein körperliche Bedürfnis geht auf körperliche Euthanasie. Die Vorstellung eines langen schmerzvollen Todeskampfes ist unlustvoll, als ein Glück betrachten wir die raschen und plötzlichen Todesarten, bei denen kaum für das Entstehen eines Bewußtseins von dem, was mit uns vorgeht, geistweige denn für Schmerzzustände, Raum bleibt. Alles übrige betrifft die Vergegenwärtigung des Todes als Bestandteil der erkenntnismäßig aufgefaßten Schicksalslage, die nicht den körperlichen Organismus als solchen, sondern die Erkenntnisthätigkeit angeht.

2. Aus dem intellektuellen Bedürfnis erkannter Normalität und Sicherheit des Daseins ergäbe sich einmal die Anforzerung der erkenntnismäßig im voraus gesicherten Schmerzlosigkeit des Todesmoments, sodann aber vornehmlich die, daß der Endpunkt des Daseins dem Spiele zufälliger Umstände entzogen und an ein festes, gleichmäßiges Gesetz einer bestimmten Lebensdauer, die uns als unbedingt sicher gewährleistet sein müßte, gebunden sein müßte. Wir müßten mit voller Sicherheit auf ein bestimmtes Maß von Lebensdauer rechnen können.

3. Verbinden wir damit ferner gleich das Bedürfnis eines normalen und vollständigen Verlaufs einer fest bestimmten Reihe von Entwicklungsstadien des Lebens, so wird dadurch die vorstehende Anforderung noch dahin erweitert und genauer bestimmt, daß die Endschafft erst mit dem vollständigen Ablauf dieser normalen Entwicklungsreihe erwartet werden dürfte.

Angenommen, es gäbe eine solche normale, aber endliche Entwicklungsreihe, in der unser endlich begrenztes Wesen alle ihm möglichen Entfaltungen bis zu dem am Ende liegenden Höhepunkte durchlief, und wir hätten die deutliche Erkenntnis, daß in dieser Entwicklungsreihe alle in unsrer Natur angelegten Möglichkeiten zur vollen Entfaltung gelangt wären, so könnte die Vorstellung des an diesem Endpunkte der Entwicklung und zwar mit Sicherheit erst an diesem Endpunkte zu erwartenden

schmerzlosen Erlöschens unmöglich von Unlust begleitet sein. Vielmehr müßte gerade umgekehrt unter diesem Gesichtspunkte die Vorstellung einer unbegrenzten Fortdauer des Daseins etwas Beängstigendes haben, wie denn ja in der That für den Unsterblichkeitsglauben die Ausfüllung eines zeitlich unendlichen Daseins von seiten der Vorstellbarkeit die Hauptschwierigkeit bildet, die nur beseitigt wird, wenn das jenseitige Dasein als zeitlos vorgestellt wird.

Nur unter einer Voraussetzung könnte die Anforderung einer jenseitigen Fortdauer aus dem Bedürfnis normaler Entwicklung abgeleitet werden, wenn nämlich die deutliche Erkenntnis vorhanden wäre, daß die diesseitige Entwicklung auch als normal verlaufende nur die Anfangsstufen der überhaupt in unserm Wesen angelegten Entwicklungsmöglichkeit darstellte. Wir müßten, um diese Forderung ableiten zu können, den Sinn und Plan dieser ganzen Entwicklung mit Sicherheit erkennen können, wir müßten erkennen, daß die irdischen Anfangsstufen einen planvollen Fortschritt ohne Rückgang auf der Bahn dieser Entwicklung darstellten und daß diese ihrer Anlage nach deutlich über das im irdischen Leben Erreichbare hinauswies auf eine jenseitige Fortsetzung. Voraussetzung dieser ganzen Annahme ist natürlich, daß überhaupt die im vorigen Abschnitt entwickelten Erkenntnisbedürfnisse hinsichtlich der Entwicklung: Erkenntnis eines Planes, eines stetigen Fortschreitens und der Sicherheit gegen willkürliches Abbrechen, ihrer Befriedigung durch die Welt-einrichtung sicher wären.

Aber auch unter dieser Voraussetzung könnte die Anforderung nicht auf unendliche Fortdauer gehen. Das seiner Natur nach endliche und in einem zeitlichen Anfangspunkte seine Entwicklung beginnende Wesen kann nicht unendlich entwicklungsfähig vorgestellt werden. Der Begriff der Entwicklung schließt die Endlichkeit und Zeitlichkeit ein; das unendlich Vollkommene wird dies nicht erst von einem endlichen Anfangspunkte aus, sondern ist, was es ist, in unveränderlicher, zeitloser Weise. Ein bloßes endloses Fortgenießen des erreichten Höhepunktes der Entwicklung aber kann unmöglich als Bedürfnis anerkannt werden.

Somit könnte auch unter der Voraussetzung einer Angelegtheit auf jenseitige Fortentwicklung diese doch immer nur eine endlich begrenzte sein und die Anforderung daher nur auf eine begrenzte Fortexistenz im Jenseits gehen. Zu einer solchen Annahme der Angelegtheit zu einer zwar endlichen, aber in zwei völlig gesonderte, auf zwei verschiedenen Schauplätzen und unter zweierlei durchaus verschiedenen Arten von Existenzbedingungen verlaufenden Entwicklung aber fehlen in der Einrichtung unsrer Natur alle Anhaltspunkte, und das Hervortreten einer solchen Anforderung würde daher jeder Begründung entbehren.

Es muß also selbst unter Voraussetzung einer idealen Befriedigung des Entwicklungsbedürfnisses die Möglichkeit, daraus die Anforderung unendlicher Fortdauer abzuleiten, geleugnet werden.

4. Stellen wir uns ferner das Bedürfnis des Eigenwertes entsprechend dem Maße seiner Stärke vollständig befriedigt vor, so würde sich auch daraus nicht die Anforderung unendlicher Dauer, sondern nur die der Sicherheit der Existenz für einen bestimmten Zeitraum ergeben.

Nicht das begründete Bewußtsein eines erlangten Wertes an sich, sondern nur die Vorstellung der Unerseßlichkeit könnte vom Gesichtspunkte des Wertes aus die Anforderung der Fortdauer des Daseins begründen. Dies beweist die Erfahrung überall, wo zeitweilige relative Unerseßlichkeit eines Individuums, z. B. als Ernährer oder Pfleger einer Familie oder zur Lösung bestimmter Aufgaben, vorliegt. Nur absolute Unerseßlichkeit könnte also vom Standpunkte des befriedigten Wertbedürfnisses aus die Anforderung unendlicher Fortdauer erzeugen.

Nun ist aber der Wert, den ein endliches Wesen erlangen kann, auch im günstigsten Falle ein begrenzter und die zeitweilig eintretende Unerseßlichkeit ist auch im günstigsten Falle nur eine relative.

Eine absolute Unerseßlichkeit wäre nur vorstellbar als Notwendigkeit des betreffenden Daseins als Existenzbedingung für die ebenfalls als notwendig aufgefaßte Gesamtheit des Seienden. Es ist aber weder die Gesamtheit des Seienden notwendig, noch giebt es ein endliches Dasein, von dem diese abhängig wäre.

Somit kann auch vom Gesichtspunkte des realisierten Wertbedürfnisses aus nur ein innerhalb gewisser Grenzen gegen einen willkürlich waltenden Zufall gesichertes Dasein die naturgemäße Anforderung bilden.

5. Die Funktionsbedürfnisse des körperlichen Organismus und die Beschäftigungsbedürfnisse der seelischen Anlagen endlich können Anforderung hinsichtlich des Aufhörens unsres Daseins überhaupt nicht ergeben, da ihre Befriedigung zwar lustvoll ist, sie selbst aber doch nur Eventualbedürfnisse sind, die zur Voraussetzung ihres Eintretens den Umstand haben, daß die Kräfte und Fähigkeiten unsrer Organisation nur unvollständig im Dienste der materialen Bedürfnisse in Anspruch genommen werden.

Gewiß entwickeln sich namentlich durch die Befriedigung der formalen seelischen Bedürfnisse, wie gezeigt worden, zahlreiche und bedeutende Lebensinteressen, die dem Leben einen reichen und mannigfaltigen Inhalt und dadurch ein Interesse verleihen, trotzdem aber kann eben wegen der bloß sekundären und eventuellen Natur dieser Bedürfnisse eine Forderung irgend welcher Art in Bezug auf das Eintreten und den Zeitpunkt des Aufhörens daraus nicht abgeleitet werden. Diese Bedürfnisse haben die während des Fortbestandes unsres Lebens hervortretende überfließende Leistungsfähigkeit unsrer Kräfte und Anlagen zur Voraussetzung und werden daher selbstverständlich mit dem Aufhören des Daseins selbst, mag dies in einem früheren oder späteren Zeitpunkte, vorhergesehen oder unvorhergesehen eintreten, bedeutungslos und hinfällig.

Selbst wenn sich das Bedürfnis intellektueller Beschäftigung einen so erhabenen Gegenstand wählte, wie die Anschauung der ewigen und unveränderlichen Dinge im Sinne eines Plato oder das Versinken im Göttlichen im Sinne einer kontemplativen Mystik, so bleibt doch auch bei dieser ideal gerichteten Ausfüllungsweise das Bedürfnis selbst ein formales und eventuelles, aus dem keine Folgerung in Bezug auf die Notwendigkeit einer endlosen Dauer seiner Befriedigung gezogen werden kann.

Sind nun diese Erwägungen richtig, so würde gerade in einem im wesentlichen normal gestalteten Dasein die Anforderung einer unendlichen Fortdauer als natürliches Bedürfnis

unserer Organisation nicht entstehen können. Da drängt sich dann die Frage auf, wie es doch kommt, daß anscheinend dennnoch so entschieden und bestimmt dies Bedürfnis als Forderung unvergänglicher Dauer in der Menschheit sich geltend macht.

Auf die Furcht vor dem Tode als dem Vorgange des Sterbens kann es sich nicht gründen. Denn allerdings ist der Tod schon rein physisch betrachtet meist ein überaus schmerzvoller und schrecklicher Vorgang, und er wird überdies von der vorschauenden Erkenntnis gewußt als der Fürst der Schrecken, der letzte Feind, der uns bedroht. Sollte aber aus diesem Übel des Sterbens, das uns bevorsteht, das vermeintliche Bedürfnis oder der Wunsch unendlicher Fortdauer sich ableiten, so müßte dieser Wunsch sich auf das Nichtvorhandensein des Todes, auf unendliche Fortdauer der gegenwärtigen irdischen Existenzweise richten. Nun ist ja allerdings im Leben der Menschheit auch dieser Wunsch vielfach zu Tage getreten. Sein geheimes Wirken zeigt sich z. B. in dem Gebahren solcher Menschen, die es darauf ablegen, gleichsam den Tod totzuschweigen, indem sie mit der äußersten Beßissenheit bemüht sind, alles, was an den Tod erinnert, aus ihrem Gesichtskreise zu entfernen und so zu leben, als ob es keinen Tod gäbe; es spiegelt sich ferner deutlich in jenen alchymistischen und geographischen Träumen von einem Lebenselixier oder einer Lebensquelle, die, wie der Baum des Lebens im Paradiese, die Kraft besitzen sollte, das irdische Leben endlos zu verlängern. Abgesehen von solchen Ausnahmen aber sind die Wünschenden nicht so thöricht, gegen die zwar schmerzliche, aber unabänderliche Thatsache des Sterbens vergebliche Wünsche zu richten; andere Interessen als die Furcht vor dem unvermeidlichen Ausgange des irdischen Lebens sind hier wirksam.

Der nächste und einfachste Grund für die Entstehung des Wunsches ist wohl der natürliche Schauer des bewußt seienden Wesens bei der Vorstellung des Versinkens in die Nacht des Nichtseins, des gänzlichen Aufhörens. Damit verbindet sich ferner die wenigstens in den vorwiegend lustvollen Momenten des Daseins sich leicht aufdrängende Vorstellung, daß das Leben eben als die Möglichkeit und Vorbedingung mannigfacher Lust an sich schon ein Gut sei. In diesem Sinne erscheint dem So-

frates (Memorab. II. 2. 3) das Leben als das hervorragendste Gut, weil es die Teilnahme an dem vielen Guten ermögliche, das die Götter den Menschen gewährten. Insbesondere bilden bei höher gearteten Naturen die Lustmomente, die sich aus der allseitigen Funktion der seelischen Anlagen ergeben, ein festes Band, das sie an das Leben knüpft. Es ist ihnen die „schöne freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens“, angefüllt mit unzähligen Interessen, die aus der eigenen Thätigkeit erwachsen sind, mit zahlreichen liebgewordenen Beziehungen zu Personen, die mit unserm Wirken durch Förderung und Anteil verwachsen sind und die Rückwirkung aller dieser Erregungen und Bethätigungen auf uns selbst, ihr Niederschlag in unserm Bewußtsein ist ein reicher und mannigfaltiger konkreter Inhalt, der innere Erwerb des Lebens, der vornehmlich den Inhalt einer nach Geist, Gemüt und Charakter reich entwickelten Individualität ausmacht. Diesen Bewußtseinswerb in ein vollständiges Nichts dahinschwindend zu denken, ist eine schmerzliche Vorstellung.

Hiermit aber hängt wieder enge zusammen der Gedanke, daß doch in unserm Leben thatsächlich von seinem ersten Anfang an durch die verschiedenen Altersstufen eine Fortentwicklung stattfindet, die wenigstens während des größten Teiles des irdischen Lebens ein Voranschreiten ist und auch im Alter, wo diese Vorwärtsbewegung ins Stocken kommt und teilweise sogar Rückgang wird, doch noch in einigen Beziehungen den Charakter des Fortschritts bewahrt. Gerade der Umstand, daß die Entwicklung im irdischen Leben nicht rein zur Durchführung gelangt, nach Sinn und Ziel unverständlich bleibt und des rechten Abschlusses ermangelt, weckt den Wunsch nach Vollendung. Ist es doch immerhin eine Entwicklung, und eine solche müßte doch, wenngleich ihr Wesen und Ziel uns nicht recht verständlich ist, einen befriedigenden Abschluß erhalten.

Mit diesen Beweggründen aber verbindet sich endlich als der stärkste das Bewußtsein von der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des irdischen Glückes überhaupt. Diesem Leid des Lebens gegenüber ist die Vorstellung, daß das erfahrungsmäßige Aufhören des Daseins kein wirkliches Aufhören sei, son-

dern nur der Übergang zu einer vollkommeneren Daseinsform, der mächtigste und universellste Trost.

Das Leben ist reich an körperlichen Beschwerden, Schmerzen, Entsagungen aller Art; aber wir glauben auf ein besseres Leben hoffen zu dürfen, in dem nichts derart vorkommt; das irdische Leben gewährt uns keine tröstliche Erkenntnis in Bezug auf unsre Schicksalslage, weder in der Vergangenheit und Gegenwart, noch in der Zukunft, kein gesichertes Bewußtsein unsres Wertes, keine Klarheit über Sinn und Ziel unsrer Entwicklung; aber wir erwarten eine höhere Sphäre des Daseins, wo wir aller Ungewißheit entrückt sein werden und das im Licht erkennen, was wir auf Erden dunkel sahen, wie der fromme Gelernt singt.

Mag der Unsterblichkeitsglaube immerhin seine ersten rohen Anlässe in den unbeholfenen Vorstellungen eines primitiven Animismus haben, der das Beseelende in kindlicher Weise vergegenständlichte, mag er seine Nahrung ziehen aus den Schauern des bewußt Seienden vor der Nacht des bewußtlosen Nichtseins, aus der Abneigung, der schönen Gewohnheit des Daseins und Wirkens entzogen zu sollen und den im Lebensprozeß angehäuften Reichtum konkreten persönlichen Geisteslebens mit tausendfachen Beziehungen zu Personen und Dingen unwiederbringlich schwinden zu sehen: der eigentliche treibende Impuls, der auch auf den höchsten Stufen entwickelten Nachdenkens noch wirksam ist, ist das Bewußtsein der Unvollkommenheit des irdischen Daseins und die Vorstellung, daß wir dafür einen Ersatz zu fordern und zu erwarten berechtigt wären. Nicht Fortdauer an sich und um jeden Preis, und wäre es auch in einem homerischen Schattenreiche, wo ein König mit dem geringsten Tagelöhner auf Erden gern tauschen möchte, sondern ein besseres als das irdische Leben ist das charakteristische Ziel dieser Wünsche. Darum verbindet sich gerade mit der düstersten Beurteilung der diesseitigen Schicksalslage die größte Sicherheit der Hoffnungen auf das Jenseits und beide bedingen und verstärken sich wechselseitig: je heller das Jenseits, um so dunkler mag das Diesseits sein und je dunkler das Diesseits, um so glänzender wird das Jenseits ausgemalt.

In diesem Sinne eines Trostes über die Unvollkommenheit des Lebens, der allein es erträglich machen kann, scheint auch der Goethe'sche Spruch gemeint zu sein:

Lange hab' ich mich gesträubt;
 Endlich gab ich nach:
 Wenn der alte Mensch zerstäubt,
 Wird der neue wach.
 Und solang' du das nicht hast,
 Dieses: Stirb und werde!
 Bist du nur ein trüber Gast
 Auf der dunkeln Erde.

In diesem merkwürdigen Selbstzeugnisse wird das lange Sträuben auf Grund von Bedenken, die wohl hauptsächlich auf den äußeren Schwierigkeiten des Fortlebens beruhen, endlich überwunden durch den Wunsch, der hier der alleinige Vater der Überzeugung ist, und dieser Wunsch zieht seine Kräfte aus der Erwägung, wie trostlos ohne die Aussicht auf ein besseres Jenseits das diesseitige Leben, wie dunkel die Erde, wie trübe das Verweilen auf ihr, wenn nicht dieser beschwerdevolle Aufenthalt nur ein Aufenthalt in der Fremde, eine Wanderschaft zur wahren Heimat ist.

In demselben Sinne zieht Kozebue's „Ausbruch der Verzweiflung“ aus der pathetisch aufgezählten Jammerhaftigkeit des irdischen Lebens als Summe die herrische Anrede an den Schöpfer:

Bist Unsterblichkeit mir schuldig!
 Sieh, ich fordre sie von dir!

Und selbst der „moralische Beweis“ Kants, nach dem sich das Postulat der Unsterblichkeit als Konsequenz aus dem auf Erden nicht zu befriedigenden höchsten Bedürfnisse der Menschennatur, dem Bedürfnisse der wahren Moralität, ergeben soll, ist nur eine unendlich verfeinerte Form für die aus der Mangelhaftigkeit der irdischen Glückseligkeit entspringende Neigung, alles im diesseitigen Leben Unerreichte und Unerreichbare als im Jenseits verwirklicht vorzustellen, zumal auch in das Kant'sche Unsterblichkeitspostulat neben dem Wunsche nach Vollkommenheit auch der nach Glückseligkeit hineinspielt. Wird nun durch diese Gründe die Entstehung des Wunsches verständlich, so ist doch dieser auf vereinzelter Erwägungen beruhende, aber nicht aus

dem Wesen unsrer Natur selbst entspringende Wunsch kein Bedürfnis. Wohin das wirkliche Bedürfnis zielt und wie weit es sich erstreckt, das festzustellen ist oben versucht worden. Es würde ermüdend sein, dies allgemeine Ergebnis hier noch im einzelnen zu begründen, zumal es sich ja bei der ganzen Erörterung, was immer gegenwärtig gehalten werden muß, nicht um die Möglichkeit und Realität der Unsterblichkeit, sondern nur um die Frage handelt, ob dieselbe ein wirkliches Bedürfnis unsrer Natur ist oder nicht.

Nur auf einen Punkt hinsichtlich des letzten Motives des Wunsches sei daher noch aufmerksam gemacht. In der Forderung eines unendlich dauernden vollkommenen Daseins auf Grund der Mangelhaftigkeit des kurzen endlichen Lebens liegt eine ganz unbillige Begehrlichkeit. Wo überhaupt gar kein Rechtstitel vorliegt, für die Mängel des Diesseits irgend ein Äquivalent zu fordern, wird anstatt eines Äquivalents gleich ein in gar keinem vergleichbaren Wertverhältnis zu dem Vermissten Stehendes gefordert, anstatt der zeitlich und inhaltlich endlichen irdischen Mangelhaftigkeit eine in beiden Beziehungen, der zeitlichen wie der inhaltlichen, unendliche Vollkommenheit des Zustandes.

Der Wunsch, der nicht, wie das Grundbedürfnis, ursprünglich und primär aus dem Wesen unsrer Natur selbst entspringt, sondern aus empfundener Unlust sich ableitet, geht über dieses Mißverhältnis seiner Forderung ebenso leicht und gedankenlos hinweg, wie gemeiniglich über die inneren, aus der Anlage unsrer Natur und ihrer Bedürfnisse entspringenden Bedenken und die äußeren Schwierigkeiten seiner Erfüllung überhaupt; das lange Sträuben Goethes muß ihm als eine Äußerung tieferen Wahrheitsfinnes hoch angerechnet werden.

Setzen wir daher dem begehrliehen Wunsche das wirkliche Grundbedürfnis unsrer endlichen und beschränkten Natur gegenüber, so möchte dies seinen vollgültigen Ausdruck in den Worten des Hamerling'schen Ahasver finden:

Zu schlafen, ruhen, in die Stille
Des Todes, los der Schranke, hinzutreten,
Das ist der Kreaturen letzter Wille.

Die Einzelbedürfnisse aber, die im Anschluß an dieses Grundbedürfnis hinsichtlich des Aufhörens unsres Daseins sich geltend machen, sind vorstehend abgeleitet. Dieselben finden in der aus der Vorstellung ihrer Gewährung entspringenden Lust und der an die Vorstellung ihrer Versagung sich anschließenden Unlust ihre Bestätigung als Bedürfnisse.

k. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Zustände der anderen fühlenden Wesen.

Wir haben bis dahin die Grundbedürfnisse unsrer Natur als die Ursachen der inneren Möglichkeit vielfacher Arten von Lust und Unlust in der Beschränkung auf unsre eigenen Lebensverhältnisse betrachtet. In allen bisher betrachteten Fällen entspringt die Lust aus der Befriedigung, die Unlust aus der Nichtbefriedigung aus unsren eigenen Lebenszuständen.

Dieser gesamten Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen hinsichtlich unsrer eigenen Zustände steht nun als eine weitere Quelle möglicher Lust und Unlust gegenüber das Bedürfnis, die Zustände der ihrer Organisation nach uns verwandten, wie wir fühlenden Wesen normal zu wissen. Die Vorstellung einer Abnormität in den Zuständen dieser Wesen erregt uns Unlust, die Vorstellung der Normalität Lust. Und zwar entspringt diese Lust und Unlust des Mitgefühls im letzten Grunde nicht aus der Vorstellung der Lebenszustände der anderen Wesen, sondern aus der ihrer die Lebenszustände reflektierenden Gefühlszustände. Wo wir das Eintreten der letzteren nicht voraussetzen, schweigt auch das Mitgefühl; das in Rede stehende Bedürfnis ist ein Bedürfnis der univervellen Normalität der Gefühlszustände der anderen; die Lust, die uns für uns selbst das letzte Gut ist, haben wir das Bedürfnis, auch bei den anderen fühlenden Wesen als alleinherrschend vorzustellen.

Vorbedingung für das Zustandekommen der Mitgefühle ist die Möglichkeit, von den Gefühlszuständen der anderen Kenntnis zu erhalten. Die Gefühlszustände der anderen werden uns nicht, wie unsre eigenen, intuitiv im unmittelbaren Bewußtsein bekannt — es giebt keine unmittelbare Gefühlsübertragung von Bewußtsein zu Bewußtsein —, sondern es bedarf dazu der äußer-

ren Vermittlung durch die sinnliche Wahrnehmung. Diese Vermittlung vollzieht sich in doppelter Weise, in beiden Fällen durch eine Art von Analogieschluß nach dem Princip, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben. Wir schließen entweder von der als wirkend erkannten äußeren Gefühlsursache auf das notwendige Eintreten der entsprechenden Gefühlswirkung bei den verwandt organisierten Wesen, also von der bekannten Ursache auf die unbekannte Wirkung, d. h. wir machen einen Kausalschluß a priori nach dem älteren vorantischen Sprachgebrauch; oder wir schließen von den in unsre Wahrnehmung fallenden Ausdrucksbewegungen, Mienen, Gebärden, Lauten, Worten oder auch Handlungen der anderen als Wirkung auf den Gefühlszustand als Ursache, also a posteriori im älteren Sinne. Ein Beispiel der ersteren Art der Erkenntnis wäre die Wahrnehmung, daß eine Mutter ihre Kinder in Lebensgefahr oder gewaltsamem und qualvollem Tode ausgesetzt sieht; wir werden hier unmittelbar auf die Gefühlszustände der Mutter als Wirkung schließen. Ein Beispiel der zweiten Art wäre die Wahrnehmung von Ausdrücken der Verzweiflung oder eines Selbstmordes, wo wir unmittelbar auf die entsprechenden Gefühlszustände als Ursache schließen. Die erstere Art des Innewerdens der Gefühlszustände anderer hat einen weiteren Umfang als die zweite. Jene erstreckt sich auf alle fühlenden Wesen, auch wenn sie nicht in einer uns unmittelbar verständlichen Weise ihr Gefühl auszudrücken vermögen; diese beschränkt sich im wesentlichen auf die dem Menschen nächststehenden Geschöpfe, die in gewissem Maße über einen dem unsrigen ähnlichen und daher uns verständlichen Gefühlsausdruck verfügen. In vielen Fällen werden sich beide Wahrnehmungen, die der äußeren Gefühlsursache und die der äußeren Gefühlswirkung, gleichzeitig unsrer Wahrnehmung darbieten, wie wir denn auch beim Vorhandensein der äußeren Ursache das Eintreten der äußeren Wirkung im Ausdruck des Betroffenen erwarten und beim Vorhandensein der äußeren Wirkung im Ausdruck uns nach der entsprechenden äußeren Ursache umsehen.

Beim Schlußse von der Ausdruckswirkung auf ein Gefühl als Ursache ist nicht einmal das Vorhandensein der Neben-

absicht des anderen, Teilnahme zu erwecken, zum Zustandekommen unsrer Vorstellung von seinem Gefühlszustande erforderlich; in beiden Fällen bedarf es nicht notwendig der unmittelbaren Wahrnehmung der Ursache, bezüglich der Wirkung des fremden Gefühlszustandes, um unsre Vorstellung desselben wachzurufen, sondern es genügt dazu die durch die Mittheilung dritter vermittelte Kunde vom Vorhandensein der Ursache, bezüglich der Wirkung.

An die so gewonnene Erkenntnis von den Gefühlszuständen anderer nun schließt sich nach den Gesetzen unsrer Natur mit Notwendigkeit eine Phantasiethätigkeit an, vermittelt deren wir uns selbst in die Gefühlslage des verwandten organisierten Wesens hineinversetzen, und die Folge dieser Hineinversetzung ist ein sympathisch erregter, analoger Gefühlszustand, das Mitleid und die Mitfreude.

Diese sympathischen Gefühle haben schon infolge ihrer Entstehung durch einen indirekten Erkenntnisvorgang nicht die gleiche, unmittelbar sinnliche Stärke, wie die durch eigene Schicksalslage erregten; außerdem aber wirkt bei ihnen erheblich abschwächend das stets wache Bewußtsein, daß die Schicksalszustände, um die es sich handelt, nicht unsre eigenen sind, daß sie als günstige und normale nicht uns zu gute kommen und als abnorme nicht in unsre eigene Schicksalslage zerstörend eingreifen.

Zu diesen mit Notwendigkeit und immer abschwächend wirkenden Umständen kommen aber im empirischen Leben noch zahlreiche andere gelegentlich oder häufig in der gleichen Richtung wirkende Nebenumstände. Wir kennen die Schicksalslage der anderen meist nur mangelhaft und aphoristisch, während doch von der Bedeutung des einzelnen Schicksalsvorganges für die Gestaltung der Gesamtlage des anderen die Stärke der Gefühlswirkung bei ihm größtenteils abhängig ist. Der Zuwachs an Lust oder Unlust ist nach dem Weber'schen Gesetz dem vorhandenen Maße proportional. Wir kennen auch nicht die Empfindlichkeit des Gefühls des anderen, ja wir können in vielen Fällen mit Bestimmtheit annehmen, daß diese geringer ist als unsre eigene oder vielleicht für gewisse Gefühlsursachen

gar nicht vorhanden. Hierauf beruht z. B. die Grenze des verständigen Mitgefühls mit niedriger Organisirten und mit Tieren. Dies sind Abschwächungsgründe beim Schluß auf die Wirkung.

Andernteils ist erfahrungsmäßig die Ausdruckswirkung nicht immer eindeutig und adäquat; sie kann hinsichtlich der Stärke, wie der Natur und Ursache des Gefühls leicht zu Irrthümern verleiten. Die Ausdrücke der Unlust werden oft unterdrückt, um das erfahrene Mißgeschick zu verbergen; ebenso aus Gründen der Schicklichkeit die Ausdrücke beider Arten von Gefühlen; andererseits aber machen wir beim Ausdruck der Unlustzustände häufig die Erfahrung, daß er heuchlerisch übertrieben oder geradezu künstlich produziert wird, um die Teilnahme anderer auszunutzen. Das sind Abschwächungsgründe beim Schluß auf die Ursache.

Ferner wirkt abschwächend der Umstand, daß das eigene Leben meist ein beständiger Kampf mit Hindernissen und Leid ist, und daß, selbst wenn es uns zeitweilig leidlich gut geht, uns doch die Vorstellung der drohenden Möglichkeit eigenen Leids nicht verläßt. Wir denken daher hinsichtlich der Unlust anderer leicht, daß uns, wie das Sprüchwort sagt, das Hemd näher ist als der Rock, hinsichtlich ihrer Lust aber drängt sich gerade infolge der Unlust aus der eigenen Lage an die Stelle der Mitfreude oft genug der Neid. Das Mitleid verlangt, wie ein alter Ausspruch sagt, einen Menschen, die Mitfreude — eben wegen der Schwierigkeit der Neidlosigkeit — einen Engel. Aber auch dem, der sich selbst glücklich fühlt und der deshalb auch anderen das Glück gönnt und wünscht, sind oft die Gestalten fremden Leids unheimliche, störende Gespenster, gegen die er, wenn er sie nicht aus seinem Gesichtskreise bannen kann, lieber die Augen verschließt.

Auch die Gedankenlosigkeit und der Unverstand wirken dem Mitgefühl entgegen, wie bei jener Prinzessin, die auf die Mitteilung, die armen Leute klagten, weil sie kein Brot hätten, verwundert fragte: Warum essen sie denn keinen Kuchen?

Endlich wirkt da, wo die fremde Lust als unverdient und das fremde Leid als selbstverschuldet erscheint, das Gerechtigkeitsgefühl dem Mitgefühl entgegen und läßt an Stelle der

Mitleidsfreude die entgegengesetzte Unlust der sittlichen Entrüstung und an Stelle des Mitleids die entgegengesetzte Lust des befriedigten Gerechtigkeitsgefühls treten, das Aristoteles Philanthropie nennt und dessen Motto ist: Wie man's treibt, so geht's.

Andernteils aber wirkt auf die Fähigkeit zur Hineinversetzung in fremde Gefühlszustände wieder fördernd die Erinnerung an selbsterfahrene Lust- und Unlustzustände, ja selbst die bloße allgemeine Vorstellung von der stetem Wechsel unterworfenen menschlichen Schicksalslage überhaupt. Die homerischen Menschen entzünden in ganz naiver Weise geradezu ihr Mitleidsgefühl an der Erinnerung selbsterlebter ähnlicher Schicksale. So weint im vierten Buche der Odyssee (V. 180 ff.) der Sohn des Nestor mit über das Verschwinden des Odysseus, denn er gedenkt, wie der Dichter ausdrücklich hervorhebt, seines vor Troja gefallenen Bruders Antilochos. Auch Aristoteles leitet in seiner bekannten Definition des Mitleids in der Rhetorik dasselbe geradezu aus der Furcht vor eigenem Schicksal ab und erklärt den für besonders mitleidsfähig, der selbst viel durchgemacht hat, den in Bezug auf das eigene Glück Zuversichtlich aber für mitleidsunfähig.

Mag aber das Mitleidsgefühl durch solche Nebenumstände dort Abbruch, hier Verstärkung erfahren, es bleibt rein für sich eine mit elementarer Notwendigkeit aus der Einrichtung unsrer Natur entspringende Erscheinung, die immer in irgend einem Maße wirksam sein wird. Die Stimme der Natur kann unterdrückt, aber nicht erstickt werden. Daher auch Schiller in dem Gedicht „Das Ideal und das Leben“ trotz der Versetzung unsres Gefühlslebens in eine höhere, vom Sinnlichen und Endlichen abgekehrten Sphäre, die er befürwortet, der Natur ihr Recht lassen will:

Der Natur fürchtbare Stimme siege,
Und der Freude Wange werde bleich,
Und der heil'gen Sympathie erliege
Das Unsterbliche in euch!

Es gehört daher die ganze Voreingenommenheit einer in kirchlichen Vorurteilen großgezogenen Denkweise dazu, wenn noch Leibniz eine himmlische Seligkeit vorzustellen vermag, die

durch das Bewußtsein ewiger, hoffnungsloser Dual zahlloser Mitgeschöpfe nicht gestört wird (Theodicee II, 19). Im Widerstreite mit dieser Anschauung muß vielmehr aus den vorstehenden Betrachtungen gefolgert werden, daß die Vorstellung vorhandenen Leidens auch des geringsten fühlenden Wesens hinreichen würde, auch über einen sonst absolut vollkommenen Glückszustand, falls ein solcher überhaupt möglich wäre, einen trübenden Schatten zu werfen.

Das Bedürfnis geht also dahin, alle fühlenden Wesen in dem ihren Bedürfnissen entsprechenden Maße glücklich zu wissen, es geht auf Normalität der Gefühlszustände aller fühlenden Wesen, nicht aus irgend welchen unfassbaren humanen Begriffen, sondern aus der unmittelbaren Einrichtung unsrer Natur, der die fremde Unlust direkt eigene Unlust, die fremde Lust direkt eigene Lust verursacht. Die Mitgefühle umfassen das ganze Gebiet der Bedürfnisse, denn alles, was, indem es uns selbst betrifft, Lust oder Unlust bewirkt, erzeugt, wenn es als andere dafür Empfindliche betreffend vorgestellt wird, ebenfalls sympathische Lust und Unlust. Das Bedürfnis ist auch hier der Realgrund der Gefühle, die Gefühle der Erkenntnisgrund des Bedürfnisses und zugleich der Beweisgrund für die Möglichkeit einer eigenen, sehr umfassenden Gruppe von Gütern und Übeln, die in der Normalität oder Abnormität der Zustände anderer bestehen. —

Das Gesamtergebnis dieser Darstellung der Grundbedürfnisse ist, daß entsprechend der Mannigfaltigkeit derselben die innere Möglichkeit einer sehr großen Mannigfaltigkeit von Gütern wie von Übeln gegeben ist. Im Gegensatz zu der auch bei v. Hartmann im wesentlichen festgehaltenen und nur in einzelnen Punkten gemilderten Lehre Schopenhauers, daß jeder Lust eine Unlust mit Notwendigkeit vorangeht, hat sich uns das Bild eines universellen Parallelismus im Entstehen von Lust und Unlust ergeben. Von der Möglichkeit des Überwiegens der einen oder anderen der beiden Gefühlsrichtungen im Gesamtleben dagegen ist, wie überhaupt im ganzen ersten Buche, so auch in dieser Darstellung noch nicht die Rede, so wenig, daß die dargestellte Sachlage vielmehr zunächst ein Bild gleichwiegender Möglichkeit von Lust und Unlust ergibt.

II. Die äußere Möglichkeit der Güter.

1. Genauere Abgrenzung der äußeren gegen die innere Möglichkeit.

An früherer Stelle ist die Grenzlinie zwischen den inneren, subjektiven und den äußeren, objektiven Bedingungen für die Möglichkeit der Güter nur im allgemeinen dahin bestimmt worden, daß die innere Möglichkeit, wie schon der Name ausdrückt, auf dem Gebiete der Einrichtung unsrer Organisation, die äußere auf dem Gebiete der übrigen Welteinrichtung zu suchen sei. Damals hätte in verwirrender Weise den nachfolgenden Ausführungen vorgegriffen werden müssen, wenn eine genauere Grenzbestimmung gegeben werden sollte.

Gegenwärtig haben wir das Gebiet der inneren Möglichkeit durchmessen; es hat sich herausgestellt, daß dieselbe auf ganz bestimmten Zügen der Einrichtung unsrer Organisation, nämlich auf dem Vorhandensein der Grundbedürfnisse als der Grundursachen nicht nur vielfacher möglicher Unlust, sondern auch ebenso mannigfacher, vom Vorhandensein dieser Unlust völlig unabhängiger Lust beruht, und wir haben versucht, die Gesamtheit dieser Grundbedürfnisse in systematischer Vollständigkeit abzuleiten und darzustellen.

Es liegt kein Grund vor, zur inneren Seite mehr zu rechnen, als dasjenige, worauf die innere Möglichkeit beruht und was zum Nachweise derselben ausreichend ist. Die ganze Sonderung der Möglichkeit der Güter in eine innere und äußere ist nur ein Hilfsmittel der verdeutlichenden Darstellung; im Grunde und an sich ist die Einrichtung unsrer Natur ebenfогut ein Bestandteil der Welteinrichtung, wie alles andere, was uns als feste Voraussetzung der Güterlehre überhaupt, als Schicksalsbestimmung im weiteren Sinne, entgegentritt. Im Interesse eben dieser Deutlichkeit aber liegt es, nunmehr eine schärfere Abgrenzung vorzunehmen und insbesondere nicht nur die äußere Welteinrichtung, sondern auch diejenigen Züge unsrer Organisation, die auf die Möglichkeit der Befriedigung unsrer

Bedürfnisse und das Maß derselben, also auf die Realisierbarkeit der innerlich möglichen Güter und das Maß derselben hemmend oder fördernd Einfluß haben, der äußeren Möglichkeit zuzurechnen und diese nicht nur auf die Beschaffenheit der äußeren Welteinrichtung zu beschränken, was eine mechanisch-äußerliche, in der Sache nicht begründete Trennung wäre.

Es werden also zu den, gleichviel ob hemmenden oder fördernden, Bedingungen der äußeren Möglichkeit der Güter auch solche Züge unsrer Organisation gerechnet werden, denen diese Bedeutung für die Gesamtmöglichkeit der Güter zukommt, daß sie erschwerende oder erleichternde Umstände für die Realisation der Güter bilden. Diese genauere Grenzbestimmung mußte an dieser Stelle vorgenommen werden, wo zur Betrachtung der äußeren Möglichkeit übergegangen wird.

In der Darstellung dieser Realisationsbedingungen aber werden die unsrer Organisation angehörenden wenigstens teilweise, soweit sie nämlich ganz für sich, gesondert von der Wirksamkeit der äußeren Welteinrichtung wirksam sind, den Vortritt haben, während diejenigen Züge unsrer Organisation, die mit der äußeren Welteinrichtung zusammen wirksam sind, auch in diesem Zusammenhange dargestellt werden müssen.

2. Das Fehlen einer festen oberen Grenze bei einem Teile der Grundbedürfnisse.

Einen sehr nachteiligen Einfluß auf die Möglichkeit, durch eine dem Maße des Bedürfnisses entsprechende Befriedigung die Unlust der Nichtbefriedigung auszuschließen, hat diejenige Einrichtung unsrer Natur, die als Eigentümlichkeit den meisten Grundbedürfnissen selbst anhaftet und die als Fehlen einer festen oberen Grenze derselben bezeichnet werden kann.

Adäquate Befriedigung eines Bedürfnisses ist nur möglich, wenn das Bedürfnis eine genaue obere Grenze hat, bis zu der es Befriedigung heischt, bei deren Erreichung die Befriedigung vollständig da ist. Im strengen Sinne unendlich große Bedürfnisse könnten, wie der Schopenhauerische Wille, nie Befriedigung finden, da das immer endliche Maß des Befriedigenden

im Verhältnis zur unendlichen Größe des Bedürfnisses überhaupt gar nicht in Betracht kommen könnte. Das Unendliche ist ein nie auszufüllender Abgrund, ein nie auszuschöpfender Ocean, dem gegenüber auch die riesenhaftesten endlichen Bewältigungsversuche sich nicht über den Wert des Nichts erheben. Aber auch bei Bedürfnissen von unbestimmter oberer Grenze, bei denen daher ein genaues Bewußtsein der voll eingetretenen oder nur unvollständigen Befriedigung unmöglich ist, kann nur annähernd und in schwankender, die Unlust der Nichtbefriedigung noch nicht völlig ausschließender Weise das Lustgefühl der Befriedigung eintreten. Fehlt dem Bedürfnis ein bestimmter Normal- oder Sättigungspunkt, fehlt ihm die Contingentierung, so wird auch die ausgiebigste Befriedigung zu ihrer Ergänzung immer noch ein Maß von Resignation, von bewusster und absichtlicher, durch einen Willensakt vollzogener Einschränkung des Bedürfnisses erfordern, um die Unlust der Nichtbefriedigung zu unterdrücken. Dieser Akt der Resignation ist aber selbst wieder in anderer Art unlustvoll, und wie sehr auch in populären Glückseligkeitstheorien die Zufriedenheit als Universalmittel zum Glücke gepriesen wird, wie sehr der Epikureismus unter der Bezeichnung Einschränkung der Begierden die Beschränkung der Bedürfnisse als Hauptbedingung zum Wohlfühlen gefordert hat, es wird bei all diesen wohlgemeinten Ermahnungen meist übersehen, daß diese Einschränkung als willkürlicher und gewaltsamer Verzicht unlustvoll ist, weil sie ein Element von ascetischer Selbstverneinung in sich trägt.

Andernteils liegt in dieser unbestimmten Höhe der Bedürfnisse, wenn sie vorhanden ist, die Möglichkeit, das Bedürfnis durch eigenwillige, zur freiwilligen Selbsteinschränkung unfähige Begehrlichkeit bis zur völligen Schrankenlosigkeit auszu dehnen, so daß nie Befriedigung eintreten kann. Es tritt in diesem Falle der Zustand des verzogenen Kindes ein, das nach Gewährung alles Erreichbaren den Mond haben will, oder des Chamisso'schen Abdallah, der nach Erlangung aller denkbaren Schätze doch noch ein weiteres verlangt. Diese Möglichkeit der Ansartung ergiebt ein gewisses Analogon des Schopenhauer'schen Willens nach der Seite seiner Unerfättlichkeit, nur mit

dem Unterschiede, daß Schopenhauer ganz unbegründeterweise den Zustand der krankhaften Entartung für den naturgemäßen und unumgänglichen erklärt und ihm durch einen metaphysischen Hintergrund noch einen besonderen Rückhalt und Nachdruck verleiht.

Dieser Fall der fehlenden bestimmten Kontingentierung liegt nun in der That bei der Mehrzahl der Grundbedürfnisse vor, wie dies eine Betrachtung derselben im einzelnen unter diesem Gesichtspunkte deutlich ergeben wird.

Was zunächst das Ausdrucksbedürfnis betrifft, so kommt bei ihm an sich kaum die Unbestimmtheit der oberen Grenze vor. Es hält gleichen Schritt mit der Beschaffenheit des auszudrückenden Zustandes, und nur sofern dieser sich ins Unbestimmte, Schrankenlose verliert, wie z. B. eine unbestimmte, unendliche Unlust, eine unbegrenzte Lusttrunkenheit, ein nebelhaftes, schrankenloses unendliches Sehnen und Begehren, nimmt es indirekt und in abgeleiteter Weise an der Unbestimmtheit des Höhepunktes teil, indem die zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel nicht zureichen. Aus diesem Verhältnis entspringen die bereits in dem früheren Abschnitte berührten Klagen der Künstler und Dichter, daß das sie erfüllende Unendliche sich dem Ausdruck nicht fügen wolle und dieser notwendig inadäquat und unbefriedigend bleiben müsse. Die hier entspringende notwendige Unlust aber fällt nicht eigentlich dem Ausdrucksbedürfnis zur Last, das in dieser Beziehung der Natur der Sache nach keine selbständige Position einnimmt, sondern sich hinsichtlich seiner Stärke nach den auszudrückenden Zuständen reguliert.

Dagegen finden wir deutliche Beispiele der fehlenden Kontingentierung auf dem Gebiete der materialen Bedürfnisse der körperlichen Organisation. Die erste Gruppe zwar, die hier unterschieden wurde, die Bedürfnisse normaler Sinnesreize unter Ausschluß der mit der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtsbedürfnisses verknüpften umfassend, kann dabei nicht in Betracht kommen. Das quantitative Bedürfnis geht hier, wie nachgewiesen, an sich selbst schon auf ein Mittelmaß, in dem die Befriedigung liegt, und kontingentiert sich dadurch selbst,

indem sein Normalpunkt in die Mitte zwischen zwei Extremen fällt; in qualitativer Beziehung aber ist die hier entspringende Lust viel zu schwach und harmlos, als daß eine unzureichende Gewährung derselben und damit eine Unbegrenztheit des Bedürfnisses ins Bewußtsein fallen könnte. Die dem Auge, dem Gehör-, Geruchs- und Tastorgan rein körperlich angenehmen Reize sind viel zu unbedeutend, als daß eine Unbefriedigung bloß auf Grund einer unbestimmten Höhe des Bedürfnisses eintreten könnte.

Dagegen läßt sich beim Behagen des Gemeingefühls recht deutlich das Fehlen der bestimmten oberen Grenze beobachten. Es giebt kaum ein Maß der Normalität des allgemeinen körperlichen Behagens, das nicht noch als der Steigerung fähig vorgestellt werden könnte, ja nicht sogar das direkte Verlangen nach Steigerung ein- und das abgeschlossene Vollgefühl der Befriedigung ausschloße.

Die von diesem allgemeinen Bedürfnis der Normalität der Körperreize sich absondernden beiden Bedürfnisse des Sättigungsgefühls und der geschlechtlichen Befriedigung sind, an sich und losgelöst von den im Anschluß an sie sich entwickelnden Bedürfnissen des Sinnesgenußes betrachtet, zwar nicht scharf kontingiert, aber doch sehr leicht in solchem Maße zu befriedigen, daß jede auf sie bezügliche Unlust ausgeschlossen ist. Ohne den mit ihrer Befriedigung verknüpften Sinnesgenuß würde sich aus ihnen nie die Unlust eines unbestimmt großen Bedürfnisses und ein schrankenloses Begehren entwickeln, sondern es würde bei einer dem körperlichen Erfordernis entsprechenden Befriedigung sein Bemenden haben, ein Zustand, der bei manchen Tieren, die sich durch Mäßigkeit auszeichnen, annähernd verwirklicht zu sein scheint. Ohne die hinzutretende Sinneslust würde für das organische Bedürfnis die Unbestimmtheit der oberen Grenze kaum hervortreten, und Mahnungen zum Maßhalten würden überflüssig sein; ja es scheint, als ob im Verlaufe der Entwicklung unserer Gattung, diese Entwicklung nach Darwin'schen Principien betrachtet, solche Individuen, bei denen das organische Bedürfnis allein oder vorwiegend, ohne Hinzutreten des Genußbedürfnisses sich geltend machte, als minder existenzfähig zurück-

getreten und die Forterbung ihrer Eigenschaften unterblieben wäre.

Das Genußbedürfnis dagegen entbehrt in ausgesprochenem Maße der festen, oberen Grenze und findet seine Schranke, wenn ihm diese nicht künstlich durch Akte der Resignation angewiesen wird, nur an der Grenze des körperlichen Vermögens zu genießen, der Abstumpfung und Ermüdung. Die scheinbare Günst der Natur, an die Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses eine Sinneslust zu knüpfen, der im Falle der Nichtbefriedigung des körperlichen Bedürfnisses keine entsprechende Sinnesunlust gegenübersteht, wird in Wirklichkeit durch die Maßlosigkeit des Genußbedürfnisses zu einer verderblichen Ungunst, indem sie die Gaumenlust und die Geschlechtslust zu zwei der schlimmsten Geißeln des Menschengeschlechts macht.

Auch die sämtlichen formalen Bedürfnisse, sowohl die der körperlichen Funktion, wie die seelischen der Beschäftigung, sind von unbestimmter Höhe. Denken wir uns auf dem körperlichen Gebiet eine nicht wie bei den meisten körperlichen Arbeiten einseitige, bis zur völligen Erschöpfung einer Minderheit von Organen gehende, sondern harmonisch gleichmäßige Anspannung im Dienste der materialen Interessen, und denken wir uns ferner das Beschäftigungsbedürfnis der in Betracht kommenden körperlichen Organe in Übereinstimmung mit diesen materialen Anforderungen kontingentiert, so würde die formale körperliche Beschäftigungslust gar nicht gesondert hervortreten können, sondern mit der Lust aus den materialen Erfolgen der Befriedigung der materialen Bedürfnisse unmerkbar zusammenfließen; es würde keine gesonderte körperliche Erregungs- und Bethätigungslust geben können. Dieser Zustand aber könnte bei der thatächlich gegebenen Einrichtung auch dann nicht eintreten, wenn die Gleichmäßigkeit der Inanspruchnahme der Organe für die materialen Bedürfnisse stattfände, weil die bestimmte obere Grenze des Funktionsbedürfnisses fehlt. Insbesondere tritt dies deutlich hervor bei dem Erregungsbedürfnis des Geschmacks- und Tastsinnes in Verbindung mit der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtsbedürfnisses, wo, wie be-

reits bemerkt, das bloße Erregungsbedürfnis sogar noch das positive Genußbedürfnis überdauert.

Ebenso wie die formalen körperlichen würden auch die formalen seelischen Bedürfnisse eine gesondert hervortretende Befriedigungslust nicht ergeben können, wenn sie in Übereinstimmung mit den durch die materialen Bedürfnisse gestellten Anforderungen an Vorstellungs-, Gefühls- und Willensfunktionen kontingentiert wären. Nicht nur diese übereinstimmende Kontingentierung findet nicht statt, sondern es giebt überhaupt keinen deutlich markierten Sättigungspunkt der formalen Bedürfnisse, an dem sich eine unzweifelhaft abgeschlossene Befriedigung kundgäbe und weitere Unlust aus fehlender Erregung oder Bethätigung nicht eintreten könnte. Wäre dies der Fall, so müßte es einen Punkt geben, wo alle die an der früheren Stelle aus diesen Bedürfnissen abgeleiteten Beschäftigungen ihren Reiz verlieren und aus ihrem Nichtvorhandensein keine Unlust entspringen würde.

Die Vorstellungsbedürfnisse hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns sind hinsichtlich des von ihnen geforderten Vorstellens, das auf Übereinstimmung der Welteinrichtung mit unsern Bedürfnissen geht, insoweit ohne feste obere Grenze, als diese Bedürfnisse selbst der festen oberen Grenze entbehren. Das Vorstellungsbedürfnis geht dahin, eine Welt als real vorzustellen, die allen unsern Bedürfnissen voll auf Genüge leisten könnte. Dies führt eben, soweit die Bedürfnisse ohne feste obere Grenze sind, auf einen ebenfalls dieser entbehrenden Vorstellungsinhalt. Dagegen ist das Vorstellungsbedürfnis für sich genommen keiner Grade fähig. Es geht auf deutliches Vorstellen einer in allen Punkten unsern Bedürfnissen entsprechenden Welteinrichtung, und dieses Vorstellen soll Erkenntnis, d. h. mit der Realität übereinstimmend sein. Nur so entspringen die Lustgefühle, die als aus der Befriedigung dieses Bedürfnisses folgend hervorgehoben worden sind und die sich im Begriffe der Freude zusammenfassen. Das hier geforderte Vorstellen mit Erkenntnischarakter ist, an sich selbst betrachtet, soweit der geforderte Vorstellungsinhalt dies gestattet, einer vollständigen Verwirklichung fähig. Wenn die Welt uns

das Bild eines unsern Bedürfnissen in allen Punkten entgegenkommenden Zustandes darböte, wäre dem Bedürfnis vollständig und unzweifelhaft genügt: seine obere Grenze ist eine feste.

Nicht so verhält es sich mit dem Bedürfnis der Selbstschätzung; demselben fehlt durchaus ein fester Normalpunkt. Das Bedürfnis, sich eines Eigenwertes bewußt zu sein, geht zwar nicht schlecht hin ins Unendliche; das verbietet schon für die oberflächliche Betrachtung das doch nie ganz zurücktretende Bewußtsein der Begrenztheit und Endlichkeit unsres Wesens, und bei tieferer Erwägung muß sich sogar ergeben, daß es einen absolut unendlichen Wert gar nicht geben kann, weil dieser in der Bedeutung als Existenzbedingung für ein an sich schlecht hin Wertvolles bestehen müßte, ein an sich Wertvolles aber überhaupt unmöglich ist. Das Werturteil erkennt dem Geschätzten Wert für etwas zu; das letzte, auf das diese Wertzuerkennung hinausführen kann, ist aber immer ein nur Tatsächliches, da es einen Wert an sich nicht geben kann, und somit ist aller Wert relativ. Dagegen ist das Selbstschätzungsbedürfnis schon deshab ohne deutliche obere Begrenzung, weil es durchaus an einem festen Normalmaßstab für das Bewußtsein fehlt, bei dessen Erreichung die Unlust aus der Nichtbefriedigung des Bedürfnisses als gegenstandslos vollständig verschwinden müßte und das Bedürfnis als seinem ganzen Umfange nach unzweifelhaft verwirklicht erscheinen müßte. Es giebt keinen deutlich erkennbaren Idealwert für ein menschliches Individuum, bei dessen Verwirklichung das Bedürfnis sich mit Notwendigkeit als adäquat befriedigt erklären müßte.

Die Bedürfnisse hinsichtlich der Veränderungsphasen entbehren ebenfalls der festen Begrenzung; nur in unsicherer und unbestimmter Weise sagt uns ein unmittelbares Gefühl, wo die richtige Grenze zwischen Anspannung und Ausspannung liegt. Während ein rastloser Thätigkeitsdrang diese Grenze auf Kosten des leiblichen Wohls und der seelischen Leistungsfähigkeit weiter und weiter zurück schiebt, erscheint trägen Naturen schon das geringste Maß äußerer Nötigung zur Kraft-

anstrengung als unerträgliche Anmaßung und die beschaulich lebenden Spittelleute des Brentanoschen Gedichtes klagen:

Wir armen Spittelleute, was haben wir zu thun!

Dagegen zeigen die Bedürfnisse hinsichtlich der Entwicklungsstadien und des Aufhörens unsres Daseins in der in den betreffenden Abschnitten ihnen gegebenen Formulierung keine Unbestimmtheit der oberen Grenze, sondern haben eine feste und unzweifelhafte Normierung, in der sie nur entweder gewährt oder veriaßt werden können.

Das Bedürfnis der Normalität der Zustände anderer nimmt, da wir für diese, um vor der Unlust des Mitleids bewahrt zu sein, dieselbe Vollständigkeit der Befriedigung aller Bedürfnisse in Anspruch nehmen, wie für uns selbst, an allen den Unbestimmtheiten der Kontingenzierung, die sich bei unsern eigenen Bedürfnissen finden, und an allen den daraus fließenden Unlustmöglichkeiten teil. Wo für uns selbst keine deutliche Zulänglichkeit der Befriedigung möglich ist, ist sie auch für die verwandten Wesen nicht möglich, und diese Unzulänglichkeit wird sich, sofern sie sich uns kund giebt, mit Notwendigkeit im Mitgefühl reflektieren.

Somit kommt das Fehlen eines bestimmten Normal- oder Sättigungspunktes von den auf die eigenen Zustände unmittelbar bezüglichen Bedürfnissen zunächst den beiden Arten der formalen Bedürfnisse zu: von den materialen körperlichen findet sie sich beim Bedürfnis der Lust des Gemeingefühls und beim sinnlichen Genußbedürfnis, bei den materialen seelischen beim Bedürfnis der Selbstschätzung. Die Bedürfnisse hinsichtlich der Zustände anderer gehen auch in diesem Punkte den auf die eigenen Zustände bezüglichen völlig parallel und participieren in demselben Maße an der Unbestimmtheit wie jene.

Anscheinend, aber auch nur anscheinend, bilden für dies Fehlen eines bestimmten Normal- oder Sättigungspunktes einige Umstände einen Ersatz, die auf eine unbegrenzt fortgehende Steigerung der Lust erschwerend wirken und daher ein Haltmachen im Streben nach Lust bei Erreichung einer gewissen Grenze erleichtern.

Hierher gehört zunächst für die hier in Betracht kommenden körperlichen Bedürfnisse, die materialen sowohl, wie die formalen, teils die Ermüdung, teils die Abstumpfung der Organe. Die Ermüdung tritt ein bei excessiver Bethätigung, die Abstumpfung bei excessiver Erregung.

Ferner wirkt in diesem Sinne bei allen Arten der Bedürfnisse diejenige Beschaffenheit unsrer Organisation, die im Weber'schen Gesetze ihren Ausdruck findet. Das Weber'sche Gesetz ist zunächst für Empfindungen aufgestellt und behauptet für diese eine im direkten Verhältnis zur vorhandenen Empfindungsgröße mit arithmetischer Exaktheit fortschreitende Erschwerung der Steigerung. Verhalten sich zwei vorhandene Empfindungsgrößen desselben Sinnes wie 1 : 4, so verhalten sich die Intensitäten der zur Hervorbringung einer bemerkbaren Steigerung erforderlichen Ursachen der gleichen Empfindung ebenfalls wie 1 : 4.

Dieses Gesetz ist hinsichtlich seiner arithmetisch exakten Geltung bestritten; für das Gebiet der Lust, die ohnedies nicht exakt meßbar ist, kommt es auf diesen Punkt der exakten Genauigkeit nicht an, sondern nur auf den allgemeinen Wahrheitsgehalt, der sich für das Gebiet der Lust etwa folgendermaßen ausdrücken ließe: Je größer die vorhandene Luststärke, ein desto stärkeres Wirken der Lustursache ist erforderlich, um eine bemerkbare Steigerung hervorzubringen. Oder mit anderen Worten: Je höher das Maß der vorhandenen Befriedigung eines Bedürfnisses steigt, um so schwieriger ist es, und um so stärkere Mittel müssen angewandt werden, um eine Erhöhung dieses vorhandenen Maßes zu erzielen.

Eine einfache Erläuterung dieser Einrichtung unsrer Natur bildet die bekannte Anekdote vom alten Frankfurter Rothschild, der einem Bettler einen Kreuzer giebt und auf dessen Äußerung: Gott vergelt's Ihnen tausendmal! in seinem Dialekt erwidert: Nun, was habe ich dann! 16 Gulden 40! Was für den Armen eine nicht unerhebliche Luststeigerung wäre, thut bei dem Krösus keine Wirkung mehr.

Sollte nun der Erjaß für die fehlende obere Grenze des Bedürfnisses durch diese Einrichtungen unsrer Natur ein wirklicher sein, so müßte durch dieselben die Unlust aus der Unbe-

stimmtheit ausgeschlossen und das Eintreten der vollen Befriedigung erleichtert werden. Das ist aber keineswegs der Fall; ganz im Gegenteil wird durch die Erschwerung der Steigerung die Erlangung eines zureichenden Maßes der Befriedigung nur noch mehr erschwert, also die notwendig entstehende Unlust aus der als unzulänglich ins Bewußtsein tretenden Befriedigung nur erhöht.

Erleichternd wirken diese Einrichtungen unserer Organisation nur auf das Zustandekommen des Entschlusses der Resignation, der den künstlichen, aber selbst mit Unlust verbundenen Ersatz für das Fehlen der natürlichen oberen Grenze bildet. Je schwieriger die Erreichbarkeit des Vollgefühls der Befriedigungslust erscheint, um so mehr wird der Entschluß der willkürlichen Selbstbeschränkung aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit der Vollbefriedigung erleichtert, um so eher der Weg der willkürlichen Verzichtleistung auf ein adäquates Maß der Befriedigung betreten.

Es ist hiermit also ein Punkt in der Einrichtung unserer Natur nachgewiesen, der die äußere Möglichkeit der Güter einschränkt, weil er bei einem erheblichen Teil der Bedürfnisse die Erreichung der unzweifelhaften Vollbefriedigung ausschließt und die Entstehung eines gewissen Maßes von Unlust auch bei der günstigsten Sachlage bestehen läßt.

3. Die notwendige Unlust des Strebens.

Eine zweite in der Einrichtung unserer Natur begründete Beeinträchtigung der Lust aus der Bedürfnisbefriedigung, die überall da eintritt, wo zur Verwirklichung derselben ein Streben erforderlich ist, ist die mit der Funktion des Strebens mit Notwendigkeit und unumgänglich verknüpfte Unlust.

Unter dem Ausdruck Streben fasse ich, wie bisher so auch hier, alle Äußerungen der dritten, neben den intellektuellen und Gefühlsanlagen bestehenden Hauptgruppe seelischer Anlagen zusammen. Das Streben ist die von innen nach außen gerichtete seelische Aktion und geht entweder auf Ausdruck seelischer Zustände oder auf Zustandsveränderung. Beide Arten des Strebens können Trieb, Begehren oder Wille sein.

Alle übrigen seelischen Anlagen nun können funktionieren, ohne daß aus der Funktion an sich mit Notwendigkeit Unlust entspringt. Die Unlust aus dem Vorstellen hat ihre Ursache im Vorstellungsinhalt, die Unlust selbst als Gefühlsqualität an der Gefühlsursache; als Funktion sind Vorstellen und Unlustgefühl lustvoll. Wo Vorstellungsfunktionen durch Anstrengung unlustvoll sind, beruht die Unlust nicht auf der Vorstellungsfunktion an sich, sondern auf dem Vorstellenwollen, also auf dem mit der Vorstellungsfunktion sich verbindenden Streben. Alle spontan ablaufenden Vorstellungsfunktionen sind ohne die Unlust der Anstrengung; wo, wie beim Sichbesinnen, Nachdenken, Studieren u. s. w. eine solche auftritt, ist ein Streben im Spiel.

In Verbindung mit dem Streben nun treten mancherlei Arten von Unlust auf, die von der notwendigen Unlust des Strebens durchaus zu unterscheiden sind. Wenn das auf Zustandsveränderung gerichtete Streben nicht formal aus dem Funktionsbedürfnis, sondern material entspringt, hat es vorhandene Unlust zur Voraussetzung, die den Impuls für sein Zustandekommen bildet. Diese Unlust gehört aber nicht zum Streben selbst, sondern verhält sich zu ihm wie die Ursache zur Wirkung. Das Streben kann in diesem Falle als Symptom vorhandener Unlust gelten, auf die von seinem Vorhandensein mit Sicherheit geschlossen werden kann; diese Unlust gehört aber nicht dem Streben selbst an. Ferner treten beim Verlaufe des Strebens möglicherweise nebenhergehende zufällige Unlustursachen auf, z. B. Hemmungen durch widerstrebende Mächte im eigenen Innern, wie Unzulänglichkeit des Vermögens oder ein vorhandenes Streben entgegengesetzter Richtung, oder in der Außenwelt, wie sachliche Hindernisse oder ein widerstrebender fremder Wille; ferner üble Folgen aus Anwendung zweckwidrig gewählter Mittel, wo das Streben durch den Verstand übel beraten ist; endlich schließlicher Mißerfolg aus irgend welchen Ursachen.

Von diesen zufälligen oder doch nicht dem Wesen des Strebens selbst anhaftenden Ursachen aber ist verschieden die spezifische und notwendige Unlust des Strebens selbst, die in zwei Stücken besteht, einerseits in dem zum Streben unumgänglich

erforderlichen seelischen Kraftaufwand, andernteils in der die Aktion des Strebens begleitenden, das ganze Bewußtsein erfüllenden Spannung und Unruhe. Bei letzterer ist nicht an intellektuelle Gespanntheit als Neugier auf den Erfolg zu denken, die nicht zum Wesen des Strebens selbst gehört, sondern die eigentümliche mit notwendiger Unlust verbundene Gespanntheit des Bewußtseins während der Aktion des Strebens, in der eben das Wesen desselben besteht; ersterer ist wie jede ins Bewußtsein fallende Kraftanstrengung mit Unlust verbunden. Das in der Ausführung einer Triebthätigkeit begriffene Wesen fühlt sich notwendig während der Dauer des Strebens in einem Zustande der Spannung, der erst mit der wirklichen oder vermeintlichen Erreichung des allerdings nicht deutlich vorgestellten Zieles nachläßt und ebenso spürt es, daß es für die Ausführung Kraft, vielleicht seine ganze Kraft, einsetzt. Das von einem Triebe in Bewegung gesetzte Tier ist, solange der Trieb es beherrscht, rastlos und setzt seine ganze Kraft bis zur Lebensaufopferung an die Aktion. Beides aber sind Unlustmomente. Was aber schon vom dunkeln Triebe gilt, das gilt unzweifelhaft in weit höherem Maße von den im helleren Lichte des Bewußtseins verlaufenden Formen des Strebens, dem Begehren und Wollen.

Dieser doppelten notwendigen Unlust des Strebens, vermöge deren ihm an sich ein Charakter als Übel anhaftet, steht nun freilich die bereits erörterte Lust aus dem Streben als Befriedigung eines formalen Bedürfnisses gegenüber, nach der es ein Gut ist. Es handelt sich aber nicht um die Frage, ob es für ein vorhandenes Übel eine Ausgleichung, ein Äquivalent, giebt; wie in diesem ganzen Teile unsrer Untersuchung handelt es sich auch hier nicht um Vergleichung und mögliche Ausgleichung, sondern um Aufzählung, Beschreibung, Konstatierung, insbesondere hier um das Auftreten eines bei der Realisierung der Güter mit Notwendigkeit und unumgänglich auftretenden Übels, gleichviel ob demselben ausgleichende Gegengewichte gegenübertreten oder nicht.

Ist nun so ein dem Streben mit Notwendigkeit anhaftender Unlustcharakter erwiesen, so handelt es sich ferner um den Nachweis derjenigen Punkte bei der Realisierung der Güter,

wo das Streben mit Notwendigkeit seine Stelle hat und wo also mit Notwendigkeit dieses die Lust einschränkende Unlustmoment wirksam wird.

Da zeigen sich denn zwei Gruppen von Fällen, wo im Zusammenhange der Bedürfnisbefriedigung und Gütererrealisation das Streben mit Notwendigkeit hervortritt.

Die eine Gruppe bilden diejenigen beiden Fälle, wo das Bedürfnis selbst auf eine Funktion des Strebens gerichtet ist und daher die Befriedigung des Bedürfnisses selbst in einem Streben besteht. Dies ist der Fall beim Ausdrucksbedürfnis und beim formalen Bedürfnis der Bethätigung des Strebens. Bei beiden kann das Bedürfnis gar nicht anders als durch ein Streben befriedigt werden, bei beiden entspringt die Lust der Befriedigung unmittelbar aus der Funktion des betreffenden Strebens und die Unlust der Nichtbefriedigung unmittelbar aus der Unterdrückung, Verhinderung, Hemmung oder Einschränkung des Strebens, bei beiden ist daher auch mit der durch Streben erfolgenden Befriedigung die spezifische Unlust des Strebens mit Notwendigkeit gesetzt. Für das Ausdrucksbedürfnis möge hier als Erläuterung nochmals das Bild der singenden Nachtigall dienen. Sie hat den Drang, ihrem Gefühlszustande in Tönen einen Ausdruck zu geben; sie setzt an die Befriedigung dieses Bedürfnisses, die nicht anders als durch eine lebhafteste, mit erheblicher innerer Spannung und großem Kraftaufwand verbundene Aktion erzielt werden kann, das ganze Maß ihrer Kräfte; der zarte Körper ist durch die erforderliche Aktion völlig in Anspruch genommen. Mag daher das die Spannung und Kraftanstrengung begleitende Unlustgefühl auch im Gesamtgefühlsstande gegenüber der weit vorherrschenden Lust der Bedürfnisbefriedigung bis zur Unmerkbarkeit zurücktreten, sein Vorhandensein als die Lust einschränkender Bestandteil dieses Gesamtzustandes kann doch nicht geleugnet werden.

Ebenso ist es beim formalen Bedürfnisse des Strebens. Das Streben tritt hier ein, nicht weil es sich um Beseitigung einer materialen Unlust handelt, es ist nicht auf ein Ziel von materialer Bedeutung für den Zustand des Individuums gerichtet; es tritt ein, weil es als Befriedigung eines Bedürfnisses an sich

lustvoll ist, und das Ziel ist nicht durch vorhandene materiale Unlust gewiesen, sondern wird gesucht und ist willkommen, sofern es nur dem Bedürfnis einen geeigneten Anlaß zur Bethätigung gewährt. Mit dem Streben ist aber die doppelte unumgängliche Unlust verknüpft, die als ein wenn auch verschwindendes, kaum merkliches, negatives Moment in den Gesamtgefühlszustand modifizierend eintritt.

Die andere Gruppe von Fällen, wo die Unlust des Strebens bei der Realisation der Güter mit Notwendigkeit ihre Stelle hat, besteht aus denjenigen Fällen, wo die Befriedigung der Bedürfnisse nicht unmittelbar gegeben oder nur in unzulänglicher Weise gegeben ist, wo also zunächst ein vorhandenes Maß von Nichtbefriedigung sich als Unlust äußert, diese Unlust aber sofort ein Streben nach Zustandsveränderung im Sinne der Befriedigung des Bedürfnisses und der Beseitigung der Unlust auslöst. Beispiele bieten sich bei allen Bedürfnissen; ein Streben kann z. B. entspringen aus der Unlust des Hungers, der erkannten Unsicherheit der eigenen Lage, dem gefährdeten Bewußtsein des Eigenwertes, den unbefriedigten formalen Bedürfnissen u. s. w. Das so entstehende Streben aus der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses ist der Entstehung nach von dem der vorigen Gruppe, dem unmittelbar aus dem Bedürfnisse selbst entspringenden Streben verschieden; es ist ein sekundäres, während letzteres ein primäres ist. Hinsichtlich der doppelten begleitenden Unlust aber aus der Spannung und Kraftanstrengung ebenso wie hinsichtlich der begleitenden Bethätigungslust steht auch dies Streben unter den für alles Streben ausnahmslos geltenden Gesetzen. Auch hier muß diese Unlust, mag sie auch im Gesamtgefühl verschwimmen und nicht gesondert ins Bewußtsein fallen, mag sie ferner an der Bethätigungslust ein ausgleichendes Äquivalent haben, immerhin als eine besondere, bei der Realisation der Güter auftretende Unlust in Betracht gezogen werden.

Nach diesen Ausführungen liegt also beim Ausdrucksbedürfnis und beim Bethätigungsbedürfnis des Strebens die Sache so, daß in jedem Falle Unlust entsteht, bei unmittelbarer Befriedigung die Unlust der Funktion selbst, in der die Befriedi-

gung besteht, bei nicht unmittelbar eintretender Befriedigung zunächst die Unlust der Nichtbefriedigung und aus dieser das auf Befriedigung gerichtete sekundäre Streben, das nun, da sowohl die erstrebte Aktion selbst als das auf ihre Realisierung gerichtete Streben unlustvoll ist, in doppelter Beziehung notwendige Unlustmomente in sich schließt.

Bei allen übrigen Bedürfnissen dagegen liegt die Sache so, daß im Falle unmittelbarer Befriedigung, soweit nicht die Unlust aus der fehlenden oberen Grenze in Betracht kommt, Unlust nicht entsteht, sobald dagegen die Unlust der fehlenden Befriedigung und in ihrem Gefolge das auf Befriedigung gerichtete Streben auftritt, nicht nur den zufälligen Formen der Unlust aus diesem Streben, der Unlust aus innerer oder äußerer Hemmung, aus verkehrter Wahl der Mittel und aus Mißerfolg, sondern auch der doppelten dem Streben selbst anhaftenden Unlust der Weg eröffnet ist.

Diese Unterscheidungen sind zum Teil kleinlich und sowohl für das Endergebnis der gegenwärtigen Untersuchung über die äußere Möglichkeit der Güter überhaupt, als auch für die Glückseligkeitsfrage glücklicherweise ohne ausschlaggebende Bedeutung; sie mußten jedoch nicht nur der Vollständigkeit wegen gemacht werden, sondern auch deshalb, weil sie für die im zweiten Hauptteil zu untersuchende Möglichkeit vollständiger Glückseligkeit die Grundlage bilden.

4. Das Maß der unmittelbaren Befriedigung.

Bei der Darstellung der Bedürfnisse ist die Frage nach der aus Befriedigung und Nichtbefriedigung entspringenden Lust und Unlust nicht thatfächlich, sondern immer nur hypothetisch behandelt worden, um den ursächlichen Zusammenhang zu zeigen, in dem die Bedürfnisse als der Realgrund von Lust und Unlust, und Lust und Unlust als der Erkenntnisgrund für die Thatfächlichkeit der Bedürfnisse stehen. Auf dieser Abhängigkeit beruhte die innere Möglichkeit der Güter sowohl wie der Übel.

Jetzt nun handelt es sich nicht mehr um den hypothetischen inneren Zusammenhang und die eventuell eintretenden Gefühls-

wirkungen, sondern um das thatsächliche Maß der unmittelbaren Realisierung der Güter oder um das Maß, in dem die Welteinrichtung thatsächlich den Bedürfnissen unserer Natur entgegenkommt.

Bei dieser thatsächlichen Untersuchung kommt auch die zeitliche Aufeinanderfolge des aus der Befriedigung und Nichtbefriedigung sich Ergebenden in Betracht. Soweit unmittelbar durch die Naturordnung ohne Mitwirkung eines erst durch die Unlust der Nichtbefriedigung nachgerufenen Strebens Befriedigung entspringt, kann diese Befriedigung als unmittelbare, ursprüngliche oder primäre bezeichnet werden, die entsprechende Lust ist unmittelbare, ursprüngliche oder primäre, ebenso sind die entsprechenden Güter, als äußere Ursachen dieser Lust, primäre Güter. Eine primäre Lust ist z. B. das thatsächlich vorhandene Maß von Behagen des Gemeingefühls, das aus dem thatsächlich vorhandenen Maße der Normalität der Körperreize entspringt; das vorhandene Maß dieser Normalität selbst, der wesentlichste Grundbestandteil der Gesundheit, soweit sie unmittelbar das Gefühl affiziert, ist das entsprechende primäre Gut.

Diesem unmittelbar gegebenen Maße von Befriedigung steht das unmittelbare thatsächliche Maß von Nichtbefriedigung, die primäre Nichtbefriedigung der Grundbedürfnisse gegenüber. Aus ihr entspringt in Verbindung mit der Unlust aus der Unbestimmtheit der oberen Grenze der Bedürfnisse die unmittelbare, ursprüngliche oder primäre Unlust, deren äußere, in der Welteinrichtung gegebene Ursachen die ursprünglichen oder primären Übel sind. So besteht in dem eben gegebenen Beispiel die primäre Unlust in dem Maße der aus der Unbestimmtheit des Bedürfnisses und der thatsächlich fehlenden Normalität der Körperreize entspringenden Unlust der Depression, das primäre Übel eben in diesen körperlichen Ursachen dieser primären Unlust.

Die primäre Unlust bildet den Ausgangspunkt für alle weiteren, das Entstehen von abgeleiteter Lust und Unlust, von sekundären Gütern und Übeln betreffenden Vorgänge, die in den folgenden Abschnitten zur Darstellung kommen. Es ist daher zunächst darzustellen, in welchem Maße bei den einzelnen

Bedürfnissen primäre Befriedigung eintritt, und in welchem Maße bei denselben mit einer gewissen Notwendigkeit primäre Unlust entsteht. Diese Bestimmung kann bei der Verschiedenartigkeit der Gesamtlage der verschiedenen Individuen nicht bis ins einzelne hinein gegeben werden; auch kommt es dabei vornehmlich auf die Hauptarten der unmittelbaren oder primären Unlust an, die für die weitere Entwicklung der Gefühlszustände hauptsächlich von Bedeutung ist. Wenn wir daher jetzt versuchen, am Leitfaden der einzelnen Grundbedürfnisse das Maß der unmittelbar entstehenden Lust und Unlust aufzuzeigen, so muß dabei notwendig die Beschränkung auf das allgemein Zutreffende und hauptsächlich die Gefühlszustände der Menschheit Bestimmende innegehalten werden.

Im Sinne dieser Beschränkung nun kann zunächst das Ausdrucksbedürfnis, das eine im Ganzen gesonderte oder doch leicht abzusondernde Stellung unter den Grundbedürfnissen einnimmt, auch im Ganzen nicht unschwer seine adäquate Befriedigung findet, außer acht bleiben. Es soll damit nicht geleugnet werden und ist auch bei der früheren Besprechung schon hervorgehoben, daß auch ihm primäre Unlust entspringt, und es muß zugegeben werden, daß die aus seiner Befriedigung und Nichtbefriedigung entspringende Lust und Unlust das gesamte Gefühlsleben fortwährend durchzieht, durchseht und mit bestimmt; dennoch möchte es im Interesse der Vereinfachung wohl gerechtfertigt sein, dasselbe beiseite zu lassen.

Bei den materialen körperlichen Bedürfnissen kommt zunächst die Normalität der Sinnesreize in Betracht. Diese ist, abgesehen von der gesondert zu behandelnden Verbindung des Sinnesreizes mit der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtsbedürfnisses, im ganzen von untergeordneter Bedeutung für die Entstehung ursprünglicher Lust und Unlust. Die materiale Lust aus der Normalität der Sinnesreize ist, soweit sie rein körperlich ist, d. h. verschieden sowohl von der seelischen Beschäftigungslust am Schönen, als auch von der bei den Eindrücken der linden Frühlingslust, des Duftes und der Farbe der Blumen, des Gesanges der Vögel u. dgl. hinzutretenden Associations-

lust aus begleitenden Vorstellungen, nur von sehr geringer Erheblichkeit. Gegen die Unlust aus den quantitativen Extremen wie aus dem qualitativ Widerwärtigen sind wir im ganzen, soweit die abnormen Reize wirklich quälend werden, durch Natureinrichtungen ziemlich geschützt. Das Auge paßt sich durch die größere oder geringere Dunkelheit der Regenbogenhaut dem ständigen Maße der Stärke des Sonnenlichtes an. Bei den Bewohnern südlicher Länder ist das Pigment der Regenbogenhaut dunkel bis schwarz; umgekehrt, wo eine solche Vorkehrung nicht erforderlich ist. Dem vorübergehenden Bedürfnis der Regulierung gegen ein Zuviel oder Zuwenig der Lichtstärke entspricht die reflektorische Beweglichkeit der Pupille, die z. B. bei den Nachttieren als starke Erweiterungsfähigkeit auftritt, aber auch beim Menschen nach beiden Seiten hin als Hilfsmittel der Regulierung wirksam ist. Gegen ein plötzliches Übermaß des Reizes ist außerdem die ebenfalls reflektorisch eintretende Schließung der Augenlider als Hilfsmittel unmittelbar gegeben. Gehör, Geruch und Geschmack sind eigentlich quälenden Abnormitäten der Reize nur wenig und selten ausgesetzt. Der einzige Sinn, der durch Erzeugung eines größeren Maßes materialer Unlust einen tiefergreifenden Einfluß auf die Gestaltung der an die primäre Unlust sich anschließenden Vorgänge besitzt, ist der Tastsinn vornehmlich als Temperatursinn, nur in geringerem Maße als eigentlicher Tastsinn. Gegen die primäre Unlust des übermäßig Heißen, Kalten und Feuchten giebt es kein unmittelbar wirksames, natürliches Abhülfemittel, und doch ist sie bei andauerndem Vorhandensein empfindlich genug, um Abhilfe zu erheischen. Dagegen ist die Unlust aus Druck und Stoß vorwiegend nur momentan und deshalb von untergeordneter Bedeutung.

Die im Behagen des Gemeingefühls sich reflektierende Normalität der Körperreize ist je nach Beschaffenheit der Körperkonstitution, insbesondere der normalen Wirksamkeit der Gefäßnerven, ferner aber auch nach den normalen oder krankhaften Zuständen der einzelnen Organe in sehr verschiedenem Maße vorhanden. Ein gewisses Maß von Unlust der Depression wird sich immer geltend machen und seine Verstärkung erhalten

durch die Unlust aus der Unbestimmtheit der oberen Grenze des Bedürfnisses. Dazu kommt im Falle der Störung solcher Organe, bei denen nur die Störung gesondert vom Gemeingefühl oder überhaupt nur die Störung das Gefühl beeinflusst, die primäre Unlust des körperlichen Schmerzes, also zwei Unlustfaktoren von nicht unerheblicher Bedeutung.

Die beiden materialen Specialbedürfnisse des Körpers sind innerhalb ihrer eigentlichen Grenzen zwar nicht schwer zu befriedigen, diese Befriedigung erfolgt jedoch nicht, wie es mit den entsprechenden Existenzbedingungen bei der Pflanze der Fall ist — von Bedürfnissen könnte bei ihr nur geredet werden, wenn die Möglichkeit einer Äußerung in Gefühlen angenommen würde —, als selbstverständliche durch eine unmittelbare Naturveranstaltung. Außerdem aber wird die Stärke dieser beiden Bedürfnisse über ihr natürliches Maß hinaus durch das an sie sich anschließende Genuß- und Erregungsbedürfnis der betreffenden Sinne erhöht, die beide überdies einer bestimmten oberen Grenze ermangeln. Selbstverständlich haben wir es hier noch nicht mit den beiden Bedürfnissen in derjenigen Form zu thun, wie sie sich in der Auffassung durch Vorstellung und Erfahrung als ständig wiederkehrende, dauernde und daher auch dauernde Vorkehrungen der Abwehr erfordernde darstellen, sondern nur so, wie sie sich in dem auch beim Tiere auftretenden körperlichen Gefühl darstellen. Aber auch in dieser Beschränkung ist der primären Unlust durch den Naturlauf keineswegs ohne weiteres vorgebeugt. Nur in paradiesischen Zuständen würde dies zutreffen; wo die Natur lügt oder in künstlichen und komplizierten Kulturverhältnissen ist die als unmittelbare Spende der Natur versagte Befriedigung vornehmlich des Nahrungsbedürfnisses ein primäres Übel von der fundamentalsten Bedeutung.

Von den körperlichen Erregungsbedürfnissen ist der Fall ihrer Verknüpfung mit dem Nahrungs- und Geschlechtsbedürfnis bereits vorstehend mitberücksichtigt. Abgesehen von diesem Falle sind diese Bedürfnisse nicht von vitaler Stärke und finden ihre Befriedigung jederzeit durchweg unmittelbar und nebenher im Verlaufe des Lebens, ohne daß die hieraus entspringende Lust gesondert und merkbar ins Bewußtsein

träte. Jederzeit bietet sich uns etwas zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken dar, jederzeit giebt es Tact- und Temperaturempfindungen, die den kaum merklichen Gefühlston der Luft aus Erregung der Sinne mit sich führen. Die Unlust der entsprechenden Entbehrung aber ist ohne die durchgreifende Bedeutung, die den Hauptarten der primären Unlust zukommt.

Eher könnte dem körperlichen Bethätigungsbedürfnis eine solche Bedeutung eingeräumt werden. Dasselbe geht nicht nur auf Bewegung überhaupt, gleichviel welcher Art, sondern auf harmonische Bethätigung aller in Betracht kommenden Organgruppen. Auch dies Bedürfnis wird bis zu einem gewissen Maße, doch unter verschiedenen Lebensumständen verschieden, durch den natürlichen Gang des Lebens befriedigt, doch kann hier wenigstens möglicherweise durch eine Lebensweise, die das Bedürfnis entweder ganz unterdrückt oder nur ungenügend und in unharmonischer Weise befriedigt, primäre Unlust entstehen. Andernteils aber ist das rein formale Bedürfnis doch auch wieder nicht stark genug und tritt nicht gesondert genug hervor, daß die Unlust aus seiner Nichtbefriedigung neben der materialen körperlichen Unlust aus den Wirkungen der unterdrückten Bewegung auf die Gesundheit eine selbständige Beachtung in Anspruch nehmen könnte.

Bei den materialen Vorstellungsbedürfnissen hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns wird, wenn wir uns einen unbefangenen, von vorgefaßten und eingeeimpften Meinungen freien, nur auf Grund der eignen Wahrnehmungen und Erfahrungen urteilenden Beobachter vorstellen, einem solchen in zahlreichen Einzelbeziehungen die unmittelbare Angemessenheit der Welteinrichtung an unsre Bedürfnisse lustvoll entgegentreten. Vieles in der Natur stellt sich unserm Erkennen als unmittelbar angenehm, heilsam, nützlich, unsern Bedürfnissen entgegenkommend dar. Der Bau unsres Körpers und die zweckmäßige Einrichtung seiner Organe, die nahrungspendende Erde, die Licht und Wärme spendende Sonne, die dem Bedürfnis unsres Organismus angepasste Luft und tausend andere unsern Bedürfnissen entsprechende Dinge erregen durch die bloße Wahrnehmung ihres Vorhandenseins die pri-

märe Lust aus der Vorstellung einer uns Sicherheit gewährenden Naturordnung und haben daher von jeher in erkenntlichen Gemüthern die Überzeugung vom Walten gütiger und weiser Mächte in der Welteinrichtung erweckt. So preist Sokrates unter Hinweis auf alle diese Dinge die Weisheit und Menschenfreundlichkeit der Gottheit (*Memorabil.* I, 4; IV, 3). Ebenso zeigt sich vielfach in Einzelfällen die Welteinrichtung als Schicksal den Bedürfnissen des Individuums angepasst. Insbesondere fallen dem in gesitteten Gesellschaftszuständen aufwachsenden Einzelnen vom ersten Schritt ins Leben an, bei dem ihm die Fürsorge der Familie entgegenkommt, durchs ganze Leben hindurch zahllose Segnungen der geordneten Gesellschaft ungesucht zu, die als primäre Güter angerechnet werden müssen.

Diesen primären Lustursachen aus Natur und Schicksal stehen aber schon für die Einzelerfahrung ebensoviele Fälle der Gleichgültigkeit und Vernachlässigung seiner Bedürfnisse, ja einer anscheinenden Feindseligkeit und Grausamkeit der Welteinrichtung gegenüber. Körperliche Entbehrung und Beschwerde, Vernachlässigung und Unbill auf den verschiedenen Gebieten der seelischen Bedürfnisse erschüttern fortwährend wieder die günstigen Vorstellungen über die Anpassung der Welteinrichtung an die individuellen Bedürfnisse, die sich auf Grund der Fälle primärer Befriedigung aufgedrängt haben, und wenn es darauf ankommt, principiell und umfassend ohne vorgefasste Meinung die Frage zu entscheiden: Gibt es eine solche prästabilierte Harmonie zwischen der Weltordnung und der Gesamtheit unsres Bedürfniss, wie sie durch das Vorstellungsbedürfnis der Normalität in Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart und der Sicherheit für die Zukunft gefordert wird? so giebt es für eine besagende Antwort keine thatsächlichen, eine Erkenntnis begründenden Anhaltspunkte. An Stelle der mancherlei einzelnen Missetimmungen aus den erfahrenen Inkonvenienzen, Beschwerden und Leiden im einzelnen tritt die generelle primäre Unlust aus der Unmöglichkeit, eine dem Bedürfnis entsprechende gesicherte Erkenntnis der Gesamtheit der Welteinrichtung zu gewinnen. Diese Unlust spaltet sich in die doppelte aus der fehlenden Möglichkeit eines gesicherten Erkennens der Welteinrich-

tung, von der unser Schicksal abhängig ist, überhaupt, und aus der Unerweisbarkeit einer Beschaffenheit derselben, die unsern Bedürfnissen angemessen wäre. Wir wünschen überhaupt zu wissen, wie unsre Lage ist, und wir wünschen unserm Wissen einen Inhalt, der uns Freundigkeit gewähren könnte. Wir bleiben an dieser Stelle absichtlich und ausdrücklich bei den Eindrücken des oben supponierten primitiven Beobachters stehen, der, ohne erblich überkommene Meinungen, gleichsam zum ersten Male seine Beobachtungen und Erfahrungen über den Wert der Welteinrichtung für das menschliche Schicksal zu einem Gesamturteil zusammenfaßt und durch dies Urteil in seinem Gefühle bestimmt wird. Es handelt sich hier lediglich um dieses primäre Gefühl; dasselbe wird sich wesentlich als die vorgenannte doppelte primäre Unlust bestimmen. Von diesen beiden Grundrichtungen aber wird sich die inhaltliche wieder vierfach äußern als primäre Unlust des Erinnerungsschmerzes, der gegenwärtigen Beschwerden, der Sorge in Bezug auf die Zukunft und des Gefühls allgemeiner Unsicherheit in Bezug auf unsre gesamte Schicksalslage.

Beim Bedürfnis der Selbstschätzung muß, wie bei dem auf die Weltvorstellung bezüglichen, wenn wir das Maß der unmittelbaren Befriedigung feststellen wollen, wieder der unbefangene, unvoreingenommene Beobachter supponiert werden, der gleichsam objektiv festzustellen sucht, welches Maß von Berechtigung zur Annahme eines Eigenwertes ihm das Gewissen, die Welteinrichtung und die menschliche Gesellschaft unmittelbar dokumentiert. Das Gewissen anlangend, so findet der Mensch sich vor als ein Wesen, dessen Streben seiner Natur nach auf Befriedigung seiner Bedürfnisse, auf seine eigene Lust, sein eigenes Wohlfühlen, seinen eigenen Nutzen gerichtet ist. Wenn er also auch nicht nach irgend einer Norm des Werturteils über sein Streben diesem positiven Unwert zuzuerkennen genötigt ist, so liegt doch auch gar kein Grund vor, ihm Wert zuzuschreiben, vielmehr ist das Urteil der Wertlosigkeit seines natürlichen Strebens das einzig mögliche, das das Gewissen fällen kann. Was ferner Natur und Schicksal anbetrifft, so bieten auch sie dem Bedürfnis wenig Befriedigung; sie schreiten achtslos am einzelnen vor-

über oder auch über ihn hinweg; ein unmittelbarer Wert seines Daseins und Wesens findet hier keinen Ausdruck. Eher findet sich dieser Ausdruck einer unmittelbaren Werthschätzung im Verhalten der Gesellschaft gegen ihn; sie pflegt, leitet und bildet ihn im Stande der Unmündigkeit und schützt ihn auch nachher in seinen wesentlichen Interessen: Leben, Eigentum und sonstigen wesentlichen Bedingungen seines Wohlseins. Aber das ist doch nur ein sehr mäßiger Tribut, der seinem Selbstschätzungsbedürfnis dargebracht wird, und da dies überdies der festen Kontingentierung ermangelt, wird der vorausgesetzte unvoreingenommene Beobachter seiner eigenen Lage bei diesem Bedürfnisse wie bei dem der Weltvorstellung in ganz besonders ausgesprochener Stärke von der primären Unlust der Unbefriedigung erfüllt werden. Es ist ihm hier so gut wie nichts zur Befriedigung unmittelbar gegeben.

Die formalen seelischen Bedürfnisse erfahren in ziemlich weitgehendem Maße unmittelbare und ungesuchte Befriedigung. Nicht nur die eigenen materialen Interessen des Individuums geben den seelischen Vermögen unmittelbar reiche Beschäftigung, sondern auch wo das eigene Interesse nicht direkt im Spiele ist, bieten Welt und Leben für Geist, Gemüt und Streben eine große Mannigfaltigkeit von Anregungen. Intellektuell und gemüthlich erregend wirkt die Natur mit ihrer Größe, Schönheit, Macht und gesetzlichen Regelmäßigkeit, die Geschichte und das Menschenleben mit ihrer Fülle von wechselnden Gestalten und Erscheinungen. Auch soweit dabei das materiale Interesse der Beziehung auf das eigene Schicksal aus dem Spiele bleibt und nur das gleichsam objektiv den Dingen gegenüberstehende formale Bedürfnis Befriedigung sucht, wird hier für jeden Geschmack genug geboten; uninteressierte Beobachtung der Majestät und Herrlichkeit der Natur und des Weltgeschehens in großem Stile und von hohen Standpunkten mit weitem Gesichtskreise aus, die zur theoretischen Wissenschaft auswächst, und ein am engen Kreise hantendes, kleinliches Vorstellen und Fühlen findet gleicherweise seine Nahrung. Ebenso fehlt es auch dem überflüssigen Bethätigungsbedürfnis des Strebens nicht an unmittelbarem Stoffe. Nur an der maulwurfsartigen Enge

des Gesichtskreises, am Übersehen des naheliegenden Guten in Verbindung mit der mangelnden Schärfe der Begrenzung des Bedürfnisses liegt es, wenn auch in Bezug auf diese Bedürfnisgruppe, wie thatsächlich vielfach der Fall, primäre Unlust entsteht.

Aus den Bedürfnissen hinsichtlich der Veränderungsphasen entspringen, zumal sie nicht contingentiert sind, zahlreiche körperliche Beschwerden und Anlässe zur seelischen Unlust der Unzufriedenheit mit dem eigenen Lose, zu Unbehagen und Schmerz, Mißmut und Klage. Körperliche Zustände und gesellschaftliche Notwendigkeiten stören das Gleichgewicht der sich ablösenden Zustände. Wenn Horaz den erquickenden Schlummer des Landmannes preist und die Dichter durchweg das Glück der Muße hoch erheben, so ist mit diesen beiden Punkten im allgemeinen die Richtung bezeichnet, in der auf diesem Gebiete primäre Unlust entspringt. Es ist die Unlust leiblicher und seelischer Abnormitäten aus dem Mißverhältnis der Veränderungsphasen. Dennoch erfährt diese primäre Unlust nur ausnahmsweise durch besonders abnorme Verhältnisse eine solche Verschärfung, daß sie ein schwereres Übel darstellt, und zu den allgemeinen und großen primären Übeln der Menschheit können die hier entspringenden Mißstände nur so weit gezählt werden, als solche abnorme Verhältnisse eine allgemeinere Verbreitung gefunden haben, was allerdings im Kulturleben der Fall ist.

Was ferner die Bedürfnisse aus den Entwicklungsstadien betrifft, so ist einleuchtend, wie wenig die thatsächliche Gestalt der menschlichen Entwicklung den daraus abgeleiteten Forderungen entspricht.

Was die erste der Anforderungen betrifft, so zeigt eigentlich nur das erste Kindesalter und das Alter der Vollreife im Sommer des Lebens ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte, eine harmonische Abrundung des Daseins, während die übrigen Lebensalter sich mehr oder weniger als widerspruchsvolle Übergangsstufen darstellen, auf denen die körperliche und seelische Beschaffenheit einen Mischzustand darstellt und widersprechende körperliche und seelische Bedürfnisse sich geltend machen. Über-

wundenes und überflüssig Gewordenes bleibt in Geltung, erst der künftigen Stufe Angehöriges tritt verfrüht in Wirksamkeit.

Mit dem vierten oder fünften Lebensjahre gerät die unbesangene Naivetät, die bis dahin alle Lebensäußerungen des Kindes mit instinktiver Sicherheit leitete, ins Schwanken, ohne daß doch auch nur in irgend zureichendem Maße die Fähigkeit zu bewußter und überlegender Regelung des Verhaltens entwickelt wäre. So tritt ein Mißzustand ein, in dem einesteils die ursprüngliche Naivetät teilweise künstlich festgehalten wird, andernteils ein langdauernder Zustand der Hilflosigkeit, Unbeholfenheit, Lenkungsbedürftigkeit sich anbahnt. Dieser erreicht in gewisser Beziehung seinen Höhepunkt in den sogenannten Flegel- und Backfischjahren, wo die vom Leben gestellten Aufgaben sich schon mannigfaltiger und schwieriger gestaltet haben, das bewußte Vermögen aber sich ihnen nicht gewachsen zeigt. Das angehende Jünglings- und Jungfrauenalter ist charakterisiert durch das verfrühte Hervortreten von leiblichen, wie seelischen Bedürfnissen des gereiften Alters, die der Natur der Sache nach noch nicht in normaler Weise befriedigt werden können und daher teils durch Nichtbefriedigung, teils durch Verirrungen Quellen von Unlust werden. Auf leiblichem Gebiete ist dies namentlich das geschlechtliche Bedürfnis, auf seelischem teils die materialen intellektuellen Bedürfnisse hinsichtlich der Erkenntnis unsrer Schicksalslage und der Selbstschätzung, teils die formalen namentlich in Bezug auf Bethätigung des Strebens. Auf allen diesen Gebieten bildet die Unverstandtheit der Bedürfnisse die wirksamste Vorbedingung für die Entstehung empfindlicher Unlustzustände: auf der körperlichen Seite schlimme Verirrungen oder harte Entsagung, auf der seelischen ungesunde Illusionen und krankhafte Ideale, denen die fortschreitende Erfahrung Enttäuschung und Hemmung bereitet. Dieses Alter ist die Zeit haltloser Welt- und Schicksalsvorstellungen, krankhafter grundloser Selbstüberschätzung, undurchführbarer Projekte.

Eine erschöpfende Durchführung dieser Prüfung der Lebensalter müßte auch die gegenüberstehenden Lustmomente ins Licht stellen und ferner auch die folgenden Lebensstadien insbesondere das vielgeschmähte aber auch oft gepriesene Alter nach ihrer

Bedeutung für das unmittelbare Gefühlsleben würdigen: es mag jedoch diese Probe für den so oft behandelten und der alltäglichen Erfahrung offenliegenden Gegenstand genügen.

Intellektuelle Unlust entspringt zunächst aus der Unsicherheit über Bedeutung und Ziel der Entwicklung. Wir bemerken, daß wir Umwandlungen unsres Wesens erfahren, daß sich neue Kräfte und Anlagen entfalten, andere zurücktreten, ohne aber diesen Prozessen einen bestimmten Sinn unterlegen zu können. Wir wissen nicht, wo hinaus dieser Entwicklungsprozeß will, wir besitzen keinen Anhalt zum Verständnis der ganzen Sachlage, die eine bestimmte Formulierung nicht zuläßt. Nur die abstumpfende Gewohnheit und die natürliche Gedankenlosigkeit läßt uns diese Unlust, obgleich sie im geheimen wirksam ist, weniger deutlich empfinden.

Wir bemerken aber ferner, daß die Entwicklungsreihe nicht ein unbedingtes Fortschreiten darstellt, daß ihr Ende, soweit es in unsre Erfahrung fällt, nicht zugleich ihr unzweifelhafter Höhepunkt ist, sondern partielle Rückbildungen in sich schließt. Soweit lange Einübung und Gewöhnung an körperliche und seelische Funktionen eine erhöhte Leichtigkeit des Vollzuges selbst bei abnehmender Kraft gewährt, soweit der Mensch als denkendes, die Erfahrung verallgemeinerndes und geordnet zusammenfassendes Wesen über die Natur hinausragt, und daher fortschreitend den Schatz seiner Erkenntnisse vermehren kann, stellt das Greisenalter in mancher Beziehung einen Höhepunkt der Entwicklung dar; soweit er aber als Naturwesen dem Gesetze der Rückbildung unterworfen ist, zeigt dasselbe Gebrechlichkeit und fortschreitenden Verfall, körperliche Beschwerden und seelische Unlust, Abnahme der Leistungsfähigkeit auf den meisten Gebieten, Ruhebedürftigkeit und in vielen Fällen Rückgang bis zum Anfangsstadium der hilflosen Kindheit. Hier ist unzweifelhaft kein befriedigender Abschluß, kein Vollendungsstadium gegeben; die Entwicklung ist keine sich steigernde, die nach ihrem Ablaufe für den Zuschauer den Eindruck der an ihrem Endpunkte eintretenden Vollendung und Vollreife hinterläßt.

Endlich aber steht der Auffassung unsrer Entwicklung als einer normalen der Umstand im Wege, daß unser Dasein er-

fahrungsmäßig in jedem beliebigen Momente durch die geringfügigsten Zufälle abgebrochen werden kann, wodurch also nicht nur das Leben überhaupt von der Natur zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, sondern auch die Entwicklungsreihe als einer ernsthaften Bedeutung, eines tieferen Sinnes entbehrend erscheinen muß. Der deutlich redenden Stimme dieser Thatsache gegenüber erlahmt jeder Versuch der Beschönigung, und wenn wir auf die allgemeine Stimme menschlicher Gefühlsäußerungen über diese Einrichtung unsres Lebensganges horchen, vernehmen wir überall die alte, tausendfach variierte erschütternde Klage, daß alle Herrlichkeit unsres Lebens ist wie die Blume des Grases, die heute welk wird und morgen abgehauen und ins Feuer geworfen wird und daß der unerbittliche Tod den verheißungsvoll knospenden Säugling und die blühende Braut so wenig verschont, wie den lebensfatten Greis und daß er auch die gereifte Kraft hinwegruft vom bedeutungsvollsten Tagewerk und der begonnenen Lösung großer Aufgaben.

Unzweifelhaft ergeben sich somit aus den Bedürfnissen, die sich an die Thatsache der Entwicklung anschließen, im einzelnen manche Lustmomente, im ganzen betrachtet aber ist diese Entwicklung vielfach so geartet, daß sie den Bedürfnissen, die sich namentlich für ein vernünftiges, die Entwicklungsthatsache als Ganzes überblickendes und nach Sinn und Bedeutung derselben fragendes Wesen aus ihr ergeben, nicht Genüge leistet und so die Quelle primärer Übel wird.

Ebenso findet bei den Bedürfnissen hinsichtlich des Aufhörens unsres Daseins vorwiegend Nichtgewährung von seiten der Weltordnung statt. Der Vorgang des Sterbens ist rein körperlich betrachtet meist ein entschieden schmerzvoller, und wenn auch dieser Schmerz uns erst im letzten Lebensmomente thatsächlich trifft, so haben wir ihn doch im vorschauenden Vorstellen als etwas uns sicher Bevorstehendes im voraus oft, ja eigentlich dauernd durchzukosten. Doch ist dies nur ein untergeordneter Punkt, zumal beim Herannahen der körperlichen Auflösung die Empfindlichkeit für körperlichen Schmerz meist schon stark herabgesetzt zu sein scheint und in diesen Momenten die Aufmerksamkeit sich vielleicht mehr auf die Grundthatsache des

Scheidens aus dem Leben selbst, als auf die Begleiterscheinungen der körperlichen Schmerzgefühle richtet.

Wir wissen aber ferner, daß dieser Vorgang nicht ein durch eine unumstößliche Ordnung an einen bestimmten Endpunkt einer uns unverbrüchlich zugewiesenen Lebensdauer verwiesen ist, einer Lebensdauer, die ausreicht, um die in unsrem Wesen angelegte Entwicklung normal zu durchlaufen, das Bedürfnis der Selbstschätzung zu sättigen und alle aus der Befriedigung der formalen Bedürfnisse entspringenden Interessen durchzukosten, sondern daß unser Leben an einem dünnen Faden hängt, den der unbedeutendste Zufall, ein unversehens aufgenommener Krankheitskeim, der Biß eines wutkranken Hundes, ein vom Dach fallender Schiefer oder gar ein vom Himmel fallender Meteorstein in jedem Momente zerreißen kann und daß das Todesverhängnis keine auf eine bestimmte Zeitdauer bemessenen Lebenspläne, kein Bedürfnis nach Abschluß einer Entwicklung, kein realisiertes oder noch zu realisierendes Wertbedürfnis, keine vermeintliche oder wirkliche Unentbehrlichkeit respektiert.

Hier findet also nur ein geringes Maß primärer Befriedigung statt und ist viel Anlaß zu primärer Unlust geboten.

Die Bedürfnisse hinsichtlich der Zustände anderer endlich bieten ein abgeschwächtes Spiegelbild der Gesamtheit unsrer eigenen Bedürfnisse. Die primäre Lust und Unlust des Mitgefühls erstreckt sich daher auf dieselben Gebiete, auf denen für uns selbst direkt primäre Lust und Unlust entspringt und wiederholt, da die Zustände der andern in den allgemeingültigen Grundzügen mit unsern eigenen übereinstimmen, die gleichen Gefühlszustände in einem erweiterten und unendlich vervielfachten, aber auch entsprechend abgeschwächten Bilde. Die primären Befriedigungen und Nichtbefriedigungen unsrer eigenen körperlichen wie seelischen Bedürfnisse zeigt uns die Erfahrung im allgemeinen fortwährend als auch bei unsern Mitgeschöpfen platzgreifend. Sowohl die Grundbedürfnisse als das Maß der unmittelbaren Befriedigung und Nichtbefriedigung ist bei ihnen im allgemeinen das gleiche, wie bei uns selbst, und so ist denn auch die gegensätzliche Spaltung der primären Mitgefühle im

allgemeinen die gleiche, wie die der auf unsre eigenen Zustände bezüglichen Gefühle.

Es könnte aus dem vorstehenden, vielleicht etwas trübe geratenen Bilde der unmittelbar gegebenen Befriedigung und Nichtbefriedigung der Eindruck entstehen, als sollte hier schon der Frage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit präjudiziert werden. Dies ist aber keineswegs die Absicht. Einesteils handelt es sich in diesem ganzen ersten Teile nicht um Abwägung und Zusammenfassung, sondern nur um deskriptive Nachweisung, gleichsam um eine Statistik der vorhandenen Hauptgruppen der Güter und Übel; andernteils bildet der gegenwärtige Abschnitt wieder nur einen Teil dieser Übersicht, insofern er nur den unabhängig von unserm eigenen Verhalten, das ja eben aus der primären Unlust seine Antriebe erhält, unmittelbar gegebenen Schicksalszustand darstellt. Derselbe giebt ein durch künstliche Abstraktion von unserm eigenen Wirken gewonnenes, infolge des gewählten einseitigen Gesichtspunktes notwendig einseitiges Bild unsrer Schicksalslage, aus dem voreilige Schlüsse nicht gezogen werden dürfen. Es hat sich herausgestellt, daß es auf sämtlichen in Betracht gezogenen Grundgebieten, wenigleich in verschiedenem Maße, primäre Güter neben primären Übeln giebt; letztere bilden nun den Ausgangspunkt für die weitere, zur Vervollständigung dieser statistischen Übersicht anzustellende Untersuchung.

5. Die Wirkungen der primären Unlust im allgemeinen.

Aufgabe dieses Abschnittes ist es, zunächst in einer allgemeinen Übersicht ohne Anwendung auf die besonderen Gebiete der einzelnen Grundbedürfnisse die nach der Einrichtung unsrer Natur eintretenden Reaktionsweisen gegen die primäre Unlust darzustellen.

Es ist bereits an früherer Stelle hervorgehoben, daß jede Unlust ein auf Zustandsveränderung gerichtetes Streben wachruft, und dies Streben ist unzweifelhaft die bedeutsamste und univervellste Wirkung, die hier in Betracht kommt. Aber es ist nicht die einzige.

Zunächst giebt es für die nicht sinnlichen, sondern auf einem Vorstellen beruhenden Formen primärer Unlust, also besonders für die aus den Vorstellungen vom Werte der Welteinrichtung für uns, denen sich die hinsichtlich der Entwicklungsstadien und des Lebensendes anschließen, für die aus dem Bedürfnis des Eigenwertes, endlich für einen erheblichen Teil der Unlust aus dem Mitgefühl, soweit diese ebenfalls auf den allgemeinen Schicksalsvorstellungen beruht, zwei besondere, bei der rein sinnlichen Unlust nicht vorkommende Reaktionsweisen. Die eine ist der Leichtsinm, nicht der Entschlüsse und des Handelns, der sich ohne Prüfung der Folgen von beliebigen Impulsen leiten läßt, sondern der des Denkens und Vorstellens, der sich die volle Würdigung der eigenen Schicksalslage erspart, indem er nicht ernstlich darüber nachdenkt und leichtem Fußes über den Anlaß zur intellektuellen Unlust hinwegschreitet. Die andere ist die der Illusion, bei der die Unlust empfunden und wirksam wird; letzteres aber nur, indem sie die geschäftige Phantasie aus Werk setzt, um ein Bild der Welteinrichtung zu schaffen, das unsern Bedürfnissen entsprechend ist und dieses nun der Wirklichkeit unterzieht. Der Leichtsinm denkt überhaupt nicht oder ignoriert die unzulässigen Vorstellungen; die Illusion ist falsches Denken, bei dem nicht die Wirklichkeit, sondern der Wunsch der Vater des Gedankens ist.

Endlich giebt es noch eine Verhaltungsweise, die jeder Art von Unlust gegenüber stattfindet und überall da eintritt, wo Änderung und Abhülfe als unthunlich erscheint: der Entschluß zum willigen Dulden des Unvermeidlichen, die Resignation. Sie ist die universellste und allumfassendste Weise der Abfindung mit der Unlust; sie kann von vornherein der primären Unlust gegenüber geübt werden als Verzicht auf jeden Milderungsversuch; sie kann den Abschluß der Aktion des Strebens bilden, nachdem dies sein Werk gethan hat, ohne volle Abhülfe zu erzielen; sie muß dann für den übriggebliebenen Rest des ursprünglichen Mißstandes aufkommen; sie kann endlich als letzter Notanker übrig bleiben, wenn die tröstenden Illusionen in Trümmer gehen und die nackte Wirklichkeit sich dem von den Phantasieträumen entflochtenen Blicke darbietet.

Der Leichtsinns ist die Reaktion des Gefühls selbst als Lustbedürfnis gegen die Unlust, die Illusion stellt, insofern die Phantasiethätigkeit den Antrieben des Wunsches folgt, im Grunde eine besondere, von der auf reale Zustandsverbesserung gerichteten verschiedene Form des Strebens dar, die Resignation aber beruht in allen Fällen auf einem Verstandes- oder Erkenntnisakt, sei es, daß der freiwillige Verzicht als weniger unlustvoll angesehen wird als das Abhülfestreben, sei es, daß letzteres als am Ziele seiner Leistungsfähigkeit angekommen erkannt wird, sei es, daß die Illusion als unhaltbar durchschaut wird. In allen diesen Fällen ist die Resignation die Auskunft des Verstandes.

Diesen drei Reaktionsweisen aber schließt sich als vierte das eigentliche Abhülfestreben an. Betrachten wir denn zunächst noch in dieser Sphäre der Allgemeinheit diese vier Verfahrungsweisen etwas genauer.

Das Streben ist nach dem Maße, in dem seine Ursachen und Ziele, sowie die zur Beseitigung der ersteren und zur Erreichung der letzteren gewählten Mittel ins Bewußtsein fallen, teils Trieb, teils Begehren, teils Wille. Beim reinen Triebe fällt außer den Elementen des Strebens selbst, Spannung, Kraftaufwand und Funktion, nur die veranlassende Unlust, nicht aber deren Ursache, ebensowenig das in der Beseitigung der letzteren bestehende Ziel und die zur Erreichung derselben gewählten Mittel ins Bewußtsein. Insbesondere beruht die Wahl der Mittel bei ihm auf unbewußten seelischen Prozessen von rätselhaftem und unbegreiflichem Charakter. Der Trieb ist blind. Der eben geborene Säugling, der die Mutterbrust ergreift und Saugbewegungen ausführt, kennt weder die Ursachen des dunkeln Unlustgefühls aus dem Nahrungsbedürfnis, noch hat er ein Bewußtsein vom Zwecke seines Verhaltens oder von der Zulänglichkeit desselben als Mittel zur Verwirklichung desselben; in sein Bewußtsein fallen nur die unbestimmte Unlust des Hungers und die Elemente der Aktion, die er vornimmt. Der Trieb ist daher von den drei Arten des Strebens außer der mit Spannung und Kraftaufwand verbundenen notwendigen Unlust desselben am meisten den zufälligen Unlustergefolgen, der falschen

Wahl der Mittel, der Unfähigkeit, sich gegen innere und äußere Hemmungen durchzusetzen, und dem Mißerfolg ausgesetzt, es müßte denn sein, daß ihm die eigentümliche Vollkommenheit derjenigen Art des Triebes zukäme, die wir mit dem Ausdruck Instinkt bezeichnen. Der Instinkt ist der in der unbewußten Taxierung seines Vermögens, in der unbewußten Wahl der Mittel und der unbewußten Umgehung der Hindernisse unfehlbare und daher stets erfolgreiche Trieb. Es kommt hier nicht auf die Frage an, in welchem Maße ein Instinkt wirklich existiert und wie seine Existenz erklärt werden kann, sondern nur auf den Begriff des Instinkts. Im Wesen des Triebes aber liegt an sich nichts, was dazu berechtigte, ihm die Unfehlbarkeit des Instinkts beizulegen; im Gegenteil muß bei seinem blinden Zutappen von vornherein erwartet werden, daß er die primäre Unlust nicht wirklich zu beseitigen vermag, vielmehr wird er durch falsche Wahl der Mittel, durch blindes Aurrennen gegen Hindernisse neue Unlustquellen eröffnen, neue Übel schaffen. Durch sein Wirken entsteht sekundäre Unlust und durch die empfundene Notwendigkeit, dieser abzuweichen, sekundäre Bedürfnisse. Diese haben mit den auf dem festen Grunde der unmittelbaren Naturerfordernisse ruhenden Grundbedürfnissen nichts gemein, sondern sind eben nur die empfundene Notwendigkeit, den durch das Wirken des Triebes entstandenen sekundären Übeln abzuweichen. Was diese Abhilfe leistet oder zu leisten scheint, schafft sekundäre Lust und ist ein sekundäres Gut. Je weiter sich dieser Prozeß von der ursprünglichen Grundlage entfernt, desto zweifelhafter wird der Wertcharakter der Güter. Beispiele werden die Detailausführungen des siebenten Abschnitts bieten; hier nur ein einfaches zur vorläufigen Erläuterung. Primäres Übel: Depression; Abhilfe des Triebes: Stimulation; sekundäres Übel: vermehrte Depression; sekundäres Bedürfnis: erneute und zur gewohnheitsmäßigen Notwendigkeit werdende Stimulation; sekundäres Gut: das Mittel der Stimulation.

Das Begehren hat mit dem Triebe gemein das sporadische, zusammenhangslose Angeregtwerden durch alle Arten von Unlust, das Fehlen einer einheitlichen systematischen Zusammenfassung der mannigfaltigen Ziele unter einheitliche, übersichtliche

Gesichtspunkte. Es ist, wie der Trieb, ein auf die vereinzelte Abwehr aller vorkommenden Übel und auf die unterschiedslose Erlangung aller sich anbietenden Güter gerichtetes Streben.

Es unterscheidet sich vom Triebe durch die wenigstens der Möglichkeit nach vorhandene und in fortschreitender Vertiefung und Berichtigung der Erkenntnis sich verwirklichende Einsicht in die Ursachen der Unlust, die Zwecke, die es verfolgt, die Mittel, die es anwendet, die Hindernisse, die zu überwinden sind. Er ist das Streben, unterstützt vom überlegenden, beratsschlagenden Verstande, dem praktischen Verstande als dem Principe der Urteile über Zweckgemäßheit der Mittel (a bewirkt b). Soll dieser in seiner Eigenart vollständig erkannt werden, so muß er nicht nur vom theoretischen unterschieden werden, dessen Urteile thatsächliche Verhältnisse des Seienden konstatieren, sondern auch vom timologischen Verstande, der Werturteile fällt. Die gewöhnliche Logik berücksichtigt nur die Formen der theoretischen Urteile und auch diese zunächst nur, sofern sie Verknüpfungen im Denken sind, nicht sofern sie Thatsächliches betreffen, also auf Erkenntnis ausgehen, die hier angedeuteten Unterschiede der Urteile sind die der Erkenntnisurteile. In seiner idealen Vollendung gilt von dem das Begehren leitenden Verstande das sophokleische Wort:

Für alles weiß er Rat, ratlos trifft ihn nichts.

Thatsächlich erreicht das Begehren diese Vollendungsstufe nur selten und in allmählichem Fortschreiten durch Irrtümer und Mißgriffe; sein Gegensatz gegen den Trieb vollendet sich nur in allmählichen Übergängen. Es ist daher ebenfalls denselben Arten zufälliger Unlust, wie jener, wenngleich in geringerem Maße, ausgesetzt, wird jedoch durch die fortschreitende Vervollkommenung der ihn begleitenden Einsicht fortschreitend der primären Unlust wirksam entgegenarbeiten und primäre Lust durch Befriedigung der Grundbedürfnisse, also wahre d. h. primäre Güter schaffen.

Es liegt im Wesen des Begehrens als des vom Verstande unterstützten Strebens, daß ihm auch explizierte Werturteile zu Grunde liegen, während dem Triebe das Gefühl als das nicht explizierte Werturteil zu Grunde liegt. Daraus folgt, daß

beim Begehren auch schon, wenigstens teilweise, Wertvergleiche stattfinden. Nach dieser Seite aber gehört es nicht mehr der elementaren Güterlehre an, die es mit den Gütern nur in ihrer Vereinzelung, nach der Seite der Mannigfaltigkeit, zu thun hat, sondern der universellen, zusammenfassenden Güterlehre. Ganz ausschließlich gilt dies vom Willen, wenn wir ihn durch eine genaue Grenze vom Begehren scheiden wollen.

Er muß dann bestimmt werden als das Streben unter der Leitung der timologischen Vernunftserkenntnis. Wenn die Vernunft auf dem theoretischen Gebiete das Vermögen der Principien, d. h. der zur systematischen Einheit zusammengefaßten theoretischen Erkenntnisurteile ist, so muß sie auch auf dem Gebiete der Werturteile, d. h. eben als timologische Vernunft, als das Vermögen der zur systematischen Einheit zusammengefaßten Werte und — sofern sie dem Streben die Wege weisen soll — Zwecke gefaßt werden. Der Wille ist demnach das aus einem systematischen Zusammenhange der Werthschätzung, aus einem principiellen Standpunkte der universellen Güterlehre, einem einheitlichen timologischen Princip entspringende Streben nach Gesamtgestaltung des Lebens unter dem Gesichtspunkte der größtmöglichen erreichbaren Glückseligkeit. Der Wille ist das Princip des ethischen Handelns im antiken Sinne, des Handelns im Interesse der Verwirklichung individueller Glückseligkeit; seine Maxime ist die bewußt gefundene Antwort auf die Frage: Wie ordnen wir unser Leben, um Glückseligkeit zu realisieren? sei sie nun die Antwort Aristipps oder Zenos.

Mit diesen zusammenfassenden Werturteilen und principiellen Standpunkten haben wir es hier, wo es sich um die vereinzeltten Abhülfeversuche des Strebens gegen die auf den verschiedenen Bedürfnisgebieten hervortretende primäre Unlust handelt, noch nicht zu thun; es kann nur der Trieb und das Begehren in der Beschränkung auf die vereinzeltten Formen der Unlust in Betracht kommen.

Es entsteht nun hier die Frage, in welchem Maßverhältnis und in welcher Reihenfolge des Auftretens das Abhülfe-streben sich an die Formen des Triebes und Begehrens verteilt. Ein verhältnismäßig günstiger Zustand würde sich ergeben, wenn

der blinde Trieb ganz ausgeschlossen wäre und die verständige Regelung des Strebens im Begehren allein zur Wirksamkeit käme. Ein anderer, ebenfalls recht günstiger Fall wäre es, wenn der Trieb als die ausschließliche Form des Abhülfe-Strebens, aber mit der Ausstattung der bewußtlosen Unfehlbarkeit als Instinkt wirksam wäre. Es entstände dann eine ideal vollendete Form des vielgepriesenen tierischen Instinkt-Lebens, wie es das Wort Schillers bezeichnet:

Ihrer Brust gewalt'ge Lüfte
Zähmet das Naturgebot.

Ein dritter, ebenfalls durchaus günstiger Fall wäre der der Teilung der Arbeit zwischen dem als Instinkt bestimmten Triebe und dem bewußt-verständigen Begehren in der Art, daß bestimmte Bedürfnisgebiete ausschließlich der Wirksamkeit des Triebes zugewiesen, andere ausschließlich der des Begehrens vorbehalten wären.

Es ist aber keiner dieser drei Fälle in der thatsächlichen Einrichtung der menschlichen Natur verwirklicht, vielmehr ist die wirkliche Sachlage die, daß jede Art von primärer Unlust, soweit überhaupt ein Abhülfe-Streben eintritt, zunächst und sofort den voreilig und vorwiegend ohne Einsicht in sein Unvermögen zur Abhülfe auftretenden blinden Trieb in Bewegung setzt. Derselbe ist univiersell und entbehrt der Beschränkung auf ein bestimmtes Gebiet der Grundbedürfnisse als gesondertes Wirkungsgebiet. So entstehen auf allen Bedürfnisgebieten die Formen sekundärer Unlust, die sekundären Bedürfnisse und sekundären Güter. Erst in zweiter Linie tritt das durch den Verstand geleitete Streben an die Aufgabe der Bekämpfung der Ursachen der primären Unlust heran, dem nun, nachdem der Trieb bereits seine zweckwidrige Arbeit gethan, nicht nur die Lösung der ursprünglichen Aufgaben, sondern auch die Korrektur der falschen Abhülfe-Maßregeln des Triebes und die Beseitigung ihrer Folgen zufällt. Aus dieser Sachlage entsteht eine genetische Stufenfolge des Wirkens, die in ihrer thatsächlichen Entwicklung im Einzelleben durch zufällige Nebenumstände sich außerordentlich mannigfaltig gestaltet und der Darstellung entzieht, ihrer schematischen Grundform nach aber das Anordnungs-Princip für die im siebenten Abschnitte zu gebende Darstellung dieser Prozesse auf den einzelnen Bedürfnisgebieten bilden wird.

Für die aus dem Vorstellen der Nichtübereinstimmung der Welteinrichtung mit unsern Bedürfnissen entspringende primäre Unlust bildet ein Abhülfemittel von primitiver Einfachheit der Leichtsinn, die unphilosophische, aber tief im Wesen der menschlichen Natur gewurzelte Gedankenlosigkeit, die es gar nicht zur ernstlichen Perception des unbefriedigenden, ja bedrohlichen Charakters unsrer Schicksalslage im einzelnen wie im ganzen kommen läßt. Im ersten Gesange von Hermann und Dorothea sagt der Pfarrer vom Menschen im allgemeinen:

In der Jugend ist ihm ein froher Gefährte der Leichtsinn,
Der die Gefahr ihm verbirgt und heilsam geschwinde die Spuren
Zilget des schmerzlichen Übels, sobald es nur irgend vorbeizog.

Hier bezieht sich der Leichtsinn nicht sowohl auf die Schicksalslage in ihrer Gesamtheit, als auf die einzelnen bedrohlichen Umstände der Gegenwart und Zukunft und auf die schmerzlichen Erfahrungen der Vergangenheit. Eine besondere und einzelne Wirkung des Leichtsinns beim gegenwärtigen Übel, nämlich das Vermögen, sich über entgangene Güter durch die Aussicht auf neue zu trösten, hebt Goethe hervor, wenn er im vierten Buche von Wahrheit und Dichtung sagt: „Der Leichtsinn bewirkt die Fähigkeit, dem einzelnen Gute in jedem Augenblick zu entsagen, wenn er nur im nächsten Momente nach etwas Neuem greifen darf“. Ein klassisches Bild des universellen Leichtsinns in der Auffassung der gesamten Schicksalslage bietet der schon citierte Mann der Rückertschen Parabel, der den Drachen Tod im Brunnengrunde, das oben drohende Kamelshaupt Lebensnot und die seinen Halt am Strauche unterwühlenden Mäuse überfieht, um sich dem verlockenden Sinnengenusse hinzugeben. Der Leichtsinn kommt über die nur für das erkennende Bewußtsein vorhandenen Übel hinweg, weil er sich des Denkens und Erkennens entschlägt; das in der Vergangenheit Erlebene vergift er, das gegenwärtig Drückende nimmt er leicht, das in der Zukunft Drohende schlägt er in den Wind, gegen die Unsicherheit der gesamten Schicksalslage und die drohende Möglichkeit des Todes verschließt er die Augen, nach Sinn und Ziel der Lebensentwicklung fragt er nicht, das Bedürfnis des Eigenwertes drückt ihn nicht, das

Mitgefühl verursacht ihm keine tieferen Erregungen. Der vollendet Leichtsinrige ist der vollendete Augenblicksmensch, den nur das Gegenwärtige erfreut oder betrübt. Ein gewisses Maß von Leichtsin ist natürlich und unentbehrlich zur Lebensführung, in konsequenter Durchführung als ausschließliches Princip zur Überwindung der primären Unlust aber stellt er ein Hinabsteigen von der Stufe des Menschen als des denkenden Wesens zum Zustande des bewusstlos seinen Weg wandelnden Tieres dar und ist eben deshalb auch ein für den Menschen, soweit er Mensch ist, nicht durchführbares Auskunftsmitel, dem immer wieder die sich aufdrängende Erkenntnis der Sachlage und die Unlust aus dieser Erkenntnis das Spiel verderben wird.

Anders ist es mit der Illusion. Sie schreitet nicht über die intellektuellen Unlustursachen ignorierend hinweg, sondern sie verändert und fälscht die thatsächliche Lage, aus der diese Unlust entspringt, nach dem Diktate des Wunsches durch Phantasiethätigkeit. Die Illusion ist die Tochter des Wunsches und der Phantasie. Solange die gefälschte Vorstellung der Sachlage aufrechterhalten werden kann, thut sie ihre Dienste als Abhülfsmitel; solange die Phantasievorstellung von subjektiver Gewißheit, Überzeugung, begleitet ist, thut sie dieselben Dienste, wie die objektive Gewißheit der Erkenntnis. Ihre Schwäche ist nur die, daß die durch die Phantasie geschaffenen Voraussetzungen über die Sachlage in jedem Momente der Gefahr der Widerlegung durch die Erfahrung ausgesetzt sind und daß ein heimliches, aber drückendes Gefühl der Unsicherheit und Grundlosigkeit ihr immer zur Seite geht.

Es ist gar kein Grund vorhanden, die psychologische Erscheinung der Illusion durch eine metaphysische Teleologie zu erklären, wie dies v. Hartmann durch die Ableitung aus dem unbewußt logischen Princip des Weltgrundes thut. Der harmlosen Erscheinung der Illusion wird zu viel Ehre angethan, wenn sie zum Faktor einer zweckvollen Weltleitung gemacht wird, die darauf ausgeht, dem Menschen allmählich, aber eben nur allmählich das Leben zu verleiden und die daher die Illusionen in diesen Prozeß gleichsam als retardierende Momente planvoll einfügt. Die Illusion beweist nur, daß im Menschen

im allgemeinen das Lustbedürfnis quand même und unter jeder Bedingung stärker ist als das Wahrheitsbedürfnis, wenn es die Lust einschränkt, und daß sein Vorstellen leichter durch den Wunsch als Äußerung des Lustbedürfnisses, als durch die oft verborgene und mühsam zu erforschende wirkliche Sachlage bestimmt wird. Kommt dabei dem Wunsche vollends ein gewisser Schein des Wahren zu Hülfe, so hat er gewonnenes Spiel.

Wir haben es hier nicht mit der Illusion ihrem ganzen Umfange nach zu thun, sondern nur innerhalb derjenigen Begrenzung, nach der sie Abhülfemittel für primäre Unlust aus primären Vorstellungsbedürfnissen ist. Der Wunsch, von dem die primäre Illusion abstammt, entspringt aus primärer Unlust, hat also seinen Rückhalt an einem wirklichen Grundbedürfnisse; man könnte ihn den primären Wunsch nennen. Und zwar findet diese Entwicklung nur bei den Vorstellungsbedürfnissen, bei diesen aber auch ausnahmslos, statt; es giebt primäre Illusionen bei dem Bedürfnisse, einen Wert der Weltanrichtung für uns vorzustellen, dem Wertbedürfnisse, den Bedürfnissen hinsichtlich der Entwicklung, des Lebensendes und in gewissem Maße bei dem im Mitgefühl sich äussernden. Die primären Illusionen sind nicht, wie die Positionen des Leichtsinns, eine nur durch Hinabsteigen unter das Niveau der Menschheit zu erkaufende Abhilfe, sie sind in gewissem Maße reale Güter, wenngleich ihnen bei ihrer zweifelhaften Sicherheit stets die Gefahr der Entwertung durch Enttäuschung droht, und es ist daher erforderlich, sie nach der Reihenfolge der einzelnen Grundbedürfnisse, bei denen sie vorkommen, gesondert darzustellen, während für das Wirken des Leichtsinns, aus dem wirkliche, menschliche Güter doch nur in sehr untergeordnetem Sinne entspringen, die vorstehende Erörterung ausreichen kann.

Die Resignation endlich tritt wohl selten sofort als unmittelbare Abhilfe der primären Unlust, als primäre Resignation, in Wirksamkeit. Sie ist meist die letzte Zuflucht und setzt daher meist die Abhülfeversuche des Strebens und der Illusion, sowie das Scheitern derselben durch Unüberwindlichkeit der Übel oder durch Enttäuschung voraus. Sie tritt auf als Standhaftigkeit bei körperlichen Beschwerden und Schmerzen,

als Geduld bei allen möglichen Leiden, als das vielgepriesene Universalmittel zum Glücke, Zufriedenheit, und auch die Schopenhauerische Verneinung des Willens zum Leben ist nur eine radikale und universale Form der Resignation. Auch als Heilmittel gegen das Übel der fehlenden oberen Grenze der Grundbedürfnisse tritt sie auf. Die Resignation ist unlustvoll durch den Fortbestand des Übels und das Bewußtsein, daß es eine eigentliche Abhilfe nicht giebt, hat aber in der Freiwilligkeit des Entschlusses, das Übel auf sich zu nehmen und an der Aufgabe der als nutzlos erkannten Anstrengungen des Strebens und bei der Illusion an der Einsicht, daß die erträumte Abhilfe doch nur eine scheinbare und vermeintliche war, entschiedene Lustmomente und ist jedenfalls lustvoller als ein der erkannten Unmöglichkeit zum Trotz fortgesetztes eigenmächtiges Anstürmen gegen das Schicksal oder als ein gezwungenes Festhalten an der Illusion mit erschüttertem Glauben an ihre Realität und im offenen Widerspruch gegen die fortgeschrittene, jene widerlegende Erkenntnis. Wesentlich gefördert wird das Zustandekommen und Fortbestehen der Resignation durch die ableitende Wirkung regelmäßiger Arbeit.

Eine besondere Art der Resignation, nämlich eine Resignation, die gleichsam ein Element des Leichtsinns und der Illusion in sich aufgenommen hat, bildet der Humor. Der Humor hat das volle Bewußtsein sowohl von den vorhandenen Abnormalitäten der eigenen Schicksalslage, wie von der Unabwendbarkeit derselben; er ist williges Dulden. In diesem Sinne gehört er zur Resignation. Er nimmt aber ferner das Übel leicht, wie etwas Unwesentliches, dem man auch eine heitere Seite abgewinnen kann, über das man lachen kann. In diesem Sinne ist er Leichtsinn. Dies Leichtnehmen hängt zusammen mit der Vorstellung, als ob das vorhandene Übel nicht eigentlich die wirkliche eigene Schicksalslage angehe, uns selbst nicht berühre, gleichsam nur ein niederes Selbst, das er als von dem eigenen wahren Ich verschieden vorstellt, betreffe. In diesem Sinne hat er eine gewisse Verwandtschaft mit der Illusion.

Ein graufiges Beispiel heroischen, seelenstarken Humors bei körperlichem Leiden bietet die Schlußscene des Walthari-

liedes. Im grimmigen Kampfe hat Hagen Walthari die rechte Hand abgehauen, diejer jenem durch einen Schwertthieb das rechte Auge und sechs Backenzähne ausge schlagen, dazu Stirn und Lippe gespalten. Nach dem Streit sitzen beide beim Becher und treiben Kurzweil. Hagen meint, Walthar müsse nun eine falsche Hand tragen, das Schwert an die rechte Hüfte schnallen und das Liebchen mit dem linken Arme umfassen. Walthari spottet über den scheelen Blick, mit dem jener künftig die Diener schelten und Helden begrüßen werde und rät ihm, statt Eberbraten sich einen Kinderbrei bereiten zu lassen. Eine Art von philosophischem Humor stellt die Abfindung mit dem Schicksal im Pyrrhonismus, sowie im Cynismus und späteren Stoicismus, namentlich bei Epiktet, dar. Im Pyrrhonismus beruht die universelle Resignation auf der festgehaltenen Vorstellung, daß wir weder das Wesen der Dinge, noch ihren Wert und ihre Bedeutung für unser Gefühl zu erkennen vermöchten und daß daher den Wandlungen der Schicksalslage völlige Gleichgültigkeit gegenüberzusetzen sei, bei Epiktet ist das Lösungswort, mit dem alle Schicksalsaffekte niedergeschlagen und alle uns betreffenden Übel als etwas uns eigentlich Fremdes, uns nicht Angehendes bezeichnet werden: das betrifft uns nicht!

Es giebt nicht nur einen heiteren, sondern auch einen bitteren Humor, der, wie Hamlet, nur widerwillig auf die Idealität menschlicher Zustände verzichtet und bei dem die Abwendung von der realen Wirklichkeit sich mit einem Gefühl des Ekels verbindet. Derselbe ist Resignation in ihrer trübsten Form und wirkt erleichternd nicht sowohl durch Ergebung, als durch Überhebung.

Die Resignation bildet das Ende bei den Prozessen der Illusion und des Strebens und bedarf daher keiner gesonderten Darstellung nach den Einzelbedürfnissen, sondern findet diese zugleich mit bei der Darstellung der Illusion und des Strebens nach ihren Einzelformen, zu der wir jetzt übergehen.

6. Die primären Illusionen.

Auf dem Gebiete der Vorstellungsbedürfnisse hinsichtlich des Wertes der Welteinrichtung für uns er-

geben sich als die umfassenderen Formen primärer Unlust die Unlust aus der Unsicherheit unsrer Erkenntnis, die Unlust des Erinnerungsschmerzes, die Unlust gegenwärtiger Beschwerden, die Unlust der unsicheren und bedrohten Zukunft und die generelle Unlust der allgemeinen Unsicherheit unsrer Schicksalslage.

Der ersten Form tritt gegenüber die Illusion der Möglichkeit einer, sei es auf übernatürlichem, sei es auf natürlichem Wege zu erlangenden, unbedingt sichern Erkenntnis theils der letzten und tiefsten Gründe der Welteinrichtung in ihrer Beziehung zur menschlichen Schicksalslage überhaupt, theils der Bedingungen unsrer speciellen Glückslage im besonderen.

Übernatürliche Belehrungen über die gesamte Welteinrichtung und das Bedingtsein unsres Schicksals durch dieselbe haben von jeher die angeblichen Träger göttlicher Offenbarungen und Inspirationen verheißen. Dieselben haben daher auch von jeher, schon allein auf Grund des Erkenntnisbedürfnisses und noch ganz abgesehen davon, ob der Inhalt ihrer Mittheilungen mehr oder weniger tröstlich und verlockend lautete, wofern sie nur selbst an sich zu glauben schienen und den Nimbus des Wunderbaren um sich zu verbreiten wußten, nur auf Grund der peinigenden Unlust aus dem Bewußtsein der Unsicherheit unsrer Erkenntnis ein gläubiges und anhängliches Publikum um sich versammelt.

Speciell in Bezug auf übernatürliche Erkenntnis der Zukunft verknüpft sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Illusionen mit dem in fast allen Religionen und in tausendfachen Formen des Aberglaubens neben dem eigentlichen religiösen Glauben herlaufenden Orakelwesen. Dasselbe setzt nicht nur die Götter des Volksglaubens, sondern gleichviel welche dunkle Wesen, wenn sie nur als Vertraute des Schicksals gelten konnten, in Kontribution und sucht sie sich durch Gunstbewerbung zur Erkenntnis der Zukunft dienstbar und gefügig zu machen. Sokrates glaubt, in jenen eigenthümlichen instinktiven Regungen seines Innern, die sich oft gegen Absichten und Entschließungen auflehnten, eine Äußerung dieser orakelspendenden Göttergunst zu erkennen und nennt sie deshalb sein Daimonion, seine Götterstimme.

Ohne Hinüberschweifen ins Übernatürliche hat die Illusion aus dem Wunsche des unbedingt sicheren Erkennens ihren Anteil an der Vorstellung, daß es unsrer Vernunft gegeben sei, durch bloße Denkoperationen, rein rational, zur Erkenntnis der letzten Gründe des Seienden vorzudringen und nicht durch empirische Forschung, sondern von sich aus durch ihr eigenes Vermögen Aufschlüsse über die verborgenen Principien der Welt-einrichtung zu geben. Der philosophische Rationalismus, der durch bloße Vernunftoperationen eine Metaphysik aufbaut, ist eine Parallelercheinung der Offenbarungsillusion auf natürlichem Gebiete. Auch bei ihm handelt es sich um unbedingt sicheres, apodiktisches Erkennen auf Gebieten, die der gemeinen Erfahrung verschlossen und auf denen dennoch das Nichtwissen peinlich und unlustvoll ist. Fast ausnahmslos zielt die rationale Metaphysik auf Gebiete, von denen die Bestimmung der Schicksalslage abhängig ist.

Gegenüber der primären Unlust des Erinnerungschmerzes erhebt sich die Illusion der Schönmalerei in Bezug auf unsre Vergangenheit. Der Leichtsinn vergift das vergangene Leid, er tilgt, wie Goethe sagt, die Spuren des schmerzlichen Übels, sobald es vorbei ist; die Illusion verschönert das Erinnerungsbild der Vergangenheit. Die Vergleichung der Vergangenheit mit einem besser gewordenen gegenwärtigen Zustande erhöht die Lust an der Gegenwart, hat aber nicht das Interesse, die trüben Punkte unsrer Vergangenheit, seien es Leiden oder Thorheiten und beschämende, demütigende Verschuldungen, zu verschleiern. Dies bringt in beiden Beziehungen nur die Illusion fertig. Um uns der Unlust des Erinnerungschmerzes, dem Kummer und der Reue, zu entheben, fälscht sie das Bild unsrer Vergangenheit, indem sie das Leid in Freude, die Schande in Ehre, die Thorheit in Weisheit, die Schwäche in Stärke, die Gemeinheit und Niedertracht in Harmlosigkeit umdeutet oder doch die Proportionen des Leidvollen und Erfrenlichen, Schlimmen und Guten so verändert, daß das Gute ganz groß, das Schlimme verschwindend klein erscheint. Hiermit hängt zusammen die nicht immer aus bloßer geistiger Beschränktheit oder Leichtsinn fließende Verkennung des ursächlichen Zusammen-

hanges, kraft dessen die Mißstände unsrer Gegenwart, zerrüttete Gesundheit, Unwissenheit, Armut, Schande, die Folgen der Verfehrtheiten unsrer Vergangenheit sind.

Selbst über die thatsächlich vorhandenen Unlustzustände unsrer Gegenwart weiß die Illusion das rosige Licht der Verklärung auszugießen. Es giebt eine Illusion des Glückes und der Zufriedenheit, die von der bloßen Gedankenlosigkeit des Leichtsinns sich durch ihre Herkunft aus dem Wunsche, sich zu täuschen, unterscheidet. Diese Illusion bringt es fertig, riesengroße Mißstände, deren Nackenschläge sich alsbald fühlbar machen müssen, nicht aus Beschränktheit zu übersehen und zu verkennen, sondern zu bemänteln und zu verschleiern. Es liegt in der menschlichen Natur, nicht nur vor anderen, sondern auch vor sich selbst glücklich scheinen zu wollen. Die Illusion läßt uns das Mißlingen unsrer Bestrebungen, die Gleichgültigkeit und Mißachtung unsrer Mitmenschen, den Verlust unsrer Güter und Vorzüge, unser Alt- und Unbrauchbarwerden übersehen. „Damit meint er mir“, läßt die bekannte Anekdote den alten Wrangel sagen, als nach dem schleswigischen Feldzuge eine königliche Proklamation die Erfolge des Feldzuges neben den namentlich ausgeführten Feldherren vornehmlich dem Herrn der Heerschaaren zuschrieb.

Das begünstigte Arbeitsfeld der Illusion aber ist die Zukunft. Von der Gegenwart und in erheblichem Maße auch von der Vergangenheit gilt in gewissem Sinne das Wort: „Hart im Raume stoßen sich die Sachen“; es liegen hartnäckige Thatfachen vor, die der verschönernden Phantasiethätigkeit einen Widerstand entgegensetzen. Das Feld der Zukunft aber ist noch frei und kann beliebig mit den schönsten Phantasieerzeugnissen besetzt werden. Die primäre Unlust aus der Unsicherheit und Undurchdringlichkeit gebiert den Wunsch, und dieser erzeugt mit der Phantasie das Heer der Hoffnungsillusionen, die, wie die Köpfe der lernäischen Hyder, so oft sie auch durch den Herkules der Wirklichkeit abgeschlagen werden, mit unbegrenzter vegetativer Kraft immer neu wachsen. Wie der erdgeborene Riese auf dem mütterlichen Grunde unüberwindlich war, so kann auch die Hoffnung durch keine Enttäuschung

niedergeschlagen werden, solange sie auf dem Mutterboden der primären Unlust aus dem Grundbedürfnisse der Beruhigung über unser Schicksal Fuß gefaßt hat.

Aus der generellen Unlust über die Unsicherheit unsrer Schicksalslage im allgemeinen ziehen vornehmlich diejenigen Illusionen ihre Nahrung, die einen Hauptbestandteil der meisten Volksreligionen ausmachen, die Illusionen des Vorsehungs-, Vergeltungs- und Erwählungsglaubens, die sich wieder in verschiedenen Verhältnissen miteinander vermischen und verbinden. Der Vorsehungsglaube für sich genommen legt der Schicksalsmacht Güte und Weisheit bei, die bewirkt, daß uns alle Dinge zum Besten dienen, und faßt alle Vorgänge unsres Lebens als Fügungen auf, die als Ganzes die größtmögliche Summe von Glückseligkeit ergeben. Der Vorsehungsglaube wird auch durch anscheinend widersprechende Erfahrungen nicht so leicht erschüttert; er beruft sich auf die Unerforschlichkeit der Wege Gottes, die „in tiefen Wassern“ sind, und hofft mit Gellert auf Erkenntnis in einem besseren Jenseits:

Dort werd' ich das im Licht erkennen,
Was ich auf Erden dunkel sah,
Das wunderbar und heilig nennen,
Was unerforschlich hier geschah.

Der Vergeltungsglaube geht auf eine Gerechtigkeit des Weltlaufs, durch die entweder stetig, also auch in der Vergangenheit und Gegenwart, oder doch bei einem zukünftigen Abschluß Wohlverhalten und Wohlfsein in Einklang gebracht wird und das Verdienst seinen Lohn bekommt. Der Erwählungsglaube faßt das erhoffte Wohlfsein als ein völlig unverdientes, auf Gnade beruhendes auf und schließt meist einen Teil der Menschen von dem zu erwartenden Heile aus, woraus die Gnade, da die Unwürdigkeit bei allen die gleiche ist, zur völlig grundlosen Willkür wird. Jedenfalls glaubt der Erwählungsgläubige selbst zur Zahl der Erwählten zu gehören und verbindet nun einen Vorsehungsglauben zweiter Potenz mit dem Erwählungsglauben, indem er, wie Augustinus, in den Schicksalen seines Lebens das Wirken der vorlaufenden, berufenden und heiligen-

den Gnade erkennt, das ihm zugleich Bürgschaft seiner Erwählung und Vollendung seines Gnadenstandes gewährt.

Auch die theoretisch-wissenschaftliche Erforschung des Seienden, die in der Gesamtheit der theoretischen Wissenschaften ihren Ausdruck findet und an der Metaphysik als der Lehre von den letzten Gründen des Seins und Geschehens ihre Spitze hat, wird wesentlich mitbestimmt durch den Wunsch, unsere Schicksalslage im Einklang mit unsern höchsten Bedürfnissen zu finden, und es ist daher nicht zu verwundern, daß auch hier die Illusion eine Stätte ihres Wirkens findet. Die platonische Metaphysik mit ihrer jenseitigen Wesenhaftigkeit der Ideen und ihrer abstrakten Seelenfortdauer ist ebenfogut Ausdruck eines individuell als höchstes Bedürfnis Geltenden wie die stoische Weltvernunft, und die christliche Philosophie ist in allen ihren Phasen durch das Interesse bestimmt, Vorstellungen, mit denen die volle Schicksalsberuhigung verknüpft erschien, als real zu erweisen. Es giebt kaum eine wichtigere wissenschaftliche Frage, an die sich nicht ein Schicksalsinteresse anknüpfte und die daher nicht auch geeignet wäre, der Illusion eine Handhabe und einen Tummelplatz zu bieten. Ob irgend ein Maß von gesicherter Erkenntnis möglich ist oder ob wir von Haus aus zu ewigem Irren verdammt sind, ob die Welt, die wir vorstellen, nur in unserm Vorstellen existiert, wie Berkeley will, ob sie nach Kant wenigstens zum größten Teile nur Erzeugnis unsrer intellektuellen Organisation ist, ob Raum und Zeit Vorstellungsformen oder in irgend einem Sinne objektive Realitäten sind, ob in der Welt nur naturgesetzlich bestimmte Kräfte walten oder ein objektives Vernunft- und Zweckprincip und wie wir uns schließlich den Zusammenhang und die Ableitung alles Seins und Geschehens aus ihren letzten Gründen nach den gegebenen Daten zu denken haben; alles das sind Fragen, die für das Menschenlos von maßgebender Bedeutung sind und daher auch eine Verlockung zur illusorischen Lösung in sich enthalten.

Das unbefriedigte Bedürfnis der Selbstschätzung erzeugt Illusionen in der Form unberechtigter und hinfälliger Gründe für den Wert des eigenen Wesens. Die einfachste und primitivste dieser Illusionen ist die grundlose Selbstschätzung.

Kant spricht (Kritik der prakt. R. Hof. S. 197) von einem dem Menschen von Natur eigenen Gange zur Selbstschätzung. Dieser Gang ist eben die Wirkung des unmittelbar nicht befriedigten Bedürfnisses und äußert sich zunächst in der grundlosen Setzung eines Eigenwertes. Hier wird die drohende Unlust der Selbstmißachtung verschoben, indem die bloße Thatfache des Existierens und die naive Anhänglichkeit an die eigene Existenz und das eigene Wohl zum Princip der Werthschätzung erhoben wird; das eigene Sein hat ein *pretium affectionis*. Die grundlose Selbstschätzung findet alle gesellschaftlichen Vorzüge, die ihr unverdient zufallen, vollständig in der Ordnung und verdirbt sich nicht die Freude daran durch Grübeleien über innere Berechtigung; sie wird sich nie das Prädikat eines Glückspilzes zuerkennen; sie verlangt nicht die Kantische Würdigkeit zur Glückseligkeit als Hauptwürze, ja Möglichkeitsbedingung der Glückseligkeit selbst; sie weist die Zumutung, anders zu sein, als sie ist, und erst Wert zu erwerben, als unbegründet ab und rächt sich für die Mißachtung der anderen durch Erwidern, indem sie jederzeit bereit ist, „das Strahlende zu schwärzen und das Erhabne in den Staub zu ziehn“.

Insorisch in auch die Selbstschätzung auf Grund des Besitzes irgendwelcher äußerer, körperlicher oder seelischer Güter und Vorzüge, da dieser Besitz an sich je nach dem Gebrauch, der davon gemacht wird, ebenso gut Wertlosigkeit oder Unwert begründen und nur aus dem entsprechenden Gebrauch wirklicher objektiver Wert entstehen kann.

Eine eigentümliche Form der Einwirkung des Selbstschätzungsbedürfnisses auf das Vorstellen zeigen diejenigen Vorstellungen, in denen dem Dasein des Menschen überhaupt gleichsam ein metaphysisch-kosmischer Wert, eine Bedeutung für den Weltprozeß und das letzte Princip des Seienden oder als eigentlicher Weltzweck zugeschrieben wird. Ersteres ist der Fall bei den im strengen Sinne evolutionistischen Formen des Pantheismus, letzteres drängt sich bei der Schöpfungsvorstellung und Vorsehungslehre als zwar meist nicht zum deutlichen Bewußtsein gelangende, aber doch heimlich zu Grunde liegende Vorstellung auf. Beim Pantheismus lassen sich nach der Weise,

wie das Verhältnis der Welt zum Weltgrunde gedacht wird, drei Grundformen unterscheiden, die hinsichtlich der metaphysisch-kosmischen Bedeutung, die sie dem Menschen anweisen, also hinsichtlich des in ihnen sich manifestierenden Selbstgefühls eine Skala bilden, der emanatistische Pantheismus, der Pantheismus der Identität und der evolutionistische Pantheismus.

Ein negativer Grad von Selbstgefühl, die Minusseite der Skala, zeigt sich in den emanatistischen Vorstellungen, nach denen das Endliche, Konkrete nur eine fortschreitende Vergrößerung des abstrakten Unendlichen darstellt und so auch der Mensch nur ein wertloses Produkt des Abfalls ist, dessen eigentliche Bestimmung darin besteht, sich durch Abstreifung seines konkreten Wesens und Rückgang zum bestimmungslosen Nichts des Weltgrundes seiner selbst bis zum Nichtmehrsein zu entäußern. Typus dieser Form ist der Neuplatonismus.

Der Nullpunkt der Skala, eine Indifferenz des Selbstgefühls, wird bezeichnet durch den Pantheismus der Identität. Hier ist das Endliche eben nur die Kehrseite des Unendlichen, eine andere Existenzweise derselben, die Explikation des Weltgrundes, dem jedoch dadurch an seiner Vollkommenheit oder Befriedigung in keiner Weise ein Zuwachs zu teil wird. Es ist eben die Weltnotwendigkeit, das Weltgesetz, die im Wesen des Absoluten angelegte Nötigung, sich in der Fülle des Endlichen zu explizieren, ohne daß daraus für das Absolute selbst irgend eine Bereicherung seines Wesens resultiert. Ein Grundtypus dieser Form des Pantheismus ist der Spinozismus.

Ganz anders stehen in dieser Beziehung die evolutionistischen Theorien da. Nach ihnen kommt das Göttliche erst im Endlichen zu wahrer Verwirklichung und erreicht erst durch den Weltprozeß seine eigene Vollendung. In diesem Prozeß der Selbstvollendung des Absoluten aber hat wiederum der Mensch eine abschließende Bedeutung, indem in ihm die endgültige Verwirklichung des Göttlichen als solchen, das göttliche Selbstbewußtsein, sei es im mystischen Gefühl, wie bei Meister Eckardt und Angelus Silesius, sei es als denkendes Selbstbewußtsein, wie bei Hegel, zu stande kommt. Es ist der Ausdruck eines kosmischen Selbstbewußtseins, wenn Meister Eckardt

jagt: Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner. Wäre ich nicht, wäre Gott nicht Gott. Während in allen Kreaturen etwas Gottes ist, ist Gott in der Seele göttlich.

Und Augustinus Silesius:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Ich kann leben;
 Wird' ich zu nicht: er muß von Not den Geist aufgeben.
 Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen;
 Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.

Eine Art von verschämtem und abgegeschwächtem Evolutionismus kommt auch beim Theismus vor, nämlich in denjenigen Erklärungsweisen der Motive der Welterschöpfung, nach denen die Gottheit durch die Schöpfung ein eigenes Bedürfnis befriedigen, etwas für sich selbst erreichen will. Wenn z. B. gelehrt wird, Gott habe durch die Hervorbringung der Welt seine Herrlichkeit zeigen wollen und dadurch seinem Bedürfnis, bewundert, verehrt, geliebt zu werden, Genüge leisten wollen, so wird damit einerseits die göttliche Allgenugsamkeit aufgehoben, andernteils der diesem Bedürfnis entgegenkommenden Funktion der vernünftigen Wesen durch Befriedigung eines Bedürfnisses der Gottheit ein kosmischer Wert beigemessen.

Etwas Ähnliches liegt auch der Lehre des Augustinus zu Grunde, nach der der letzte Zweck der göttlichen Erlösungsthat ist, die durch den Fall der Engel im himmlischen Hofstaat entstandenen Lücken aus den Reihen der Menschen zu ergänzen, nach der also wenigstens der Erwählte das Bewußtsein haben darf, in seiner künftigen Existenzweise einem von der Gottheit gefühlten Bedürfnis mitabzuhelfen.

In den evolutionistischen Vorstellungen ist der Mensch immer nur Mittel zum Zweck, dagegen erscheint er nach der freilich nicht zum Bewußtsein kommenden Konsequenz der theistischen Schöpfungs-, Vorsehungs- und Erlösungslehren geradezu als der eigentliche Weltzweck und die Gottheit ist umgekehrt nur das Mittel, um das Dasein und Wohlfühlen des Menschen zu begründen. Diese Konsequenz ist keine deutlich beabsichtigte; als verhüllendes Gegengewicht steht ihr die Vorstellung der unendlichen Überlegenheit der Gottheit gegenüber, von der der Mensch auf Gnade und Ungnade abhängig ist. Sie tritt aber

in der Verlegenheit zu Tage, einen zureichenden Beweggrund für die angeführten Funktionen der Gottheit zu Gunsten des Menschen anzugeben, der nicht entweder auf Unfreiheit oder auf eigene Bedürftigkeit der Gottheit hinausliefe. Insbesondere bereitet in dieser Beziehung die Schöpfung Schwierigkeiten. Unfreiheit liegt offenkundig allen drei pantheistischen Vorstellungsweisen zu Grunde, aber auch die unergründliche Güte als Schöpfungsmotiv wäre nur eine besondere Naturbeschaffenheit, aus der das betreffende Wirken mit Notwendigkeit hervorginge. Überhaupt ist es mit der kosmischen Freiheit, um den Ausdruck Kants zu gebrauchen, nicht besser bestellt, als mit der kreatürlichen. Eigene Bedürftigkeit der Gottheit liegt bei der vorstehend angeführten verschämten Form des Evolutionismus und bei der Ableitung der Schöpfung aus einem Bethätigungsbedürfnis zu Grunde. Die Theologie hat daher am liebsten mit den Scholastikern die Schöpfung für ein Mysterium erklärt, tatsächlich aber hat an der Entstehung der Schöpfungsvorstellung neben dem rein theoretischen Kausalitätsbedürfnis gewiß die gleiche aus dem Selbstschätzungsbedürfnis entspringende Illusion der eigenen Wichtigkeit einen Anteil, die auch beim Vorstellungsglauben im Spiele ist. Die Vorstellung, daß die Existenz des Menschen das eigentliche Motiv für das unendliche und allgenügsame Wesen gewesen, um in Thätigkeit zu treten, giebt ebenso wie die Vorstellung, ständiges Objekt der Fürsorge dieses Wesens zu sein, dem Menschen ein erhöhtes Gefühl von Würde, wie umgekehrt die Vorstellung, daß seine Existenz und sein Schicksal nur das Resultat gesetzlich bestimmter mechanischer Prozesse ist, dieses Wertgefühl niederschlägt.

In anderem Sinne beruhen beide Formen der Reflexselbstschätzung, die direkte wie die indirekte, auf Illusion. Das unbefriedigte Selbstschätzungsbedürfnis verursacht die Vorstellung, daß das Urteil der anderen, das doch als Schmeichelei mehr oder minder bewußt heuchlerisch und auch da, wo es ehrlich gemeint ist, teils auf ganz äußerlichen, oberflächlichen, konventionellen Voraussetzungen über Wert und Unwert beruht, teils ohne ernstliches Gefühl der Verantwortlichkeit, ohne hinlängliche Prüfung des der Schätzung zu Grunde liegenden Thatbestandes

gefällt wird, eine ausreichende Wertbeglaubigung sei. Vollends durchsichtig wird diese Illusion, wenn die Selbstschätzung sich nicht allein auf die Thatsache der Ertheilung äußerer Wertbezeugungen von seiten der Gesellschaft, wie Titel und Orden, gründet, hinsichtlich deren das eigene Bewußtsein oft genug bezeugt, wie menschlich-zufällig es dabei hergegangen, sondern auf den Respekt, den die unkundige Menge der Thatsache des Besitzes solcher Wertbezeugungen zollt, ohne nach ihrer Herkunft zu fragen, wenn der Mann mit den hohen Titeln und der Brust voll Orden die Beglaubigung seines Wertes nicht sowohl im Besitze dieser Dinge selbst, als im respektvollen Stannnen der Menge über diesen Besitz findet.

Auch im besten Falle, wo die Ehrenbezeugungen der Gesellschaft, die wirkliche Anhänglichkeit und Verehrung der Umgebungen, ja der Mitwelt nur der adäquate Ausdruck wirklichen Verdienstes sind, ist die Begründung der Selbstschätzung auf sie doch immer nur ein künstlicher Umweg durch ein Gebiet des Zufälligen. Das Urtheil der Menschen ist an sich oberflächlich und wird durch zufällige Umstände des Bekanntwerdens der Verdienste, des Fehlens feindseliger Verkleinerung und dgl. bestimmt. Es giebt Menschen, die mit dreißig Jahren berühmt sind, andere werden es mit hiebzig Jahren, andere erst lange nach ihrem Tode. Beispiele: Voltaire, Schopenhauer, Kant hinsichtlich der jetzt nach ihm benannten Theorie von der Entstehung des Planetensystems.

Der letzte und entscheidende Grund aber für den illusorischen Charakter auch der bestbegründeten Reflexselbstschätzung liegt ebenso wie bei der des unmittelbaren eigenen Urtheils darin, daß der wirkliche objektive Wert des Menschen nicht in dem liegt, was größtentheils der Günst des Schicksals verdankt wird, dem Besitze von Fähigkeiten und Kräften und der glücklichen Fügung der Umstände, sondern auf derjenigen inneren Bestimmtheit seines Wesens, die diesen begünstigenden Vorbedingungen erst die rechte Richtung gegeben hat und die sich gerade am wenigsten der öffentlichen Beurteilung darbietet. Nur da, wo eine erkannte Charakterbestimmtheit den Maßstab des öffentlichen Urtheils bildete, würde dasselbe mit dem wahren Werturtheil zu-

sammenfallen, aber gerade in diesem Falle bedürfte die innere Wertbezeugung der Befiegelung durch das fremde Urteil nicht.

Ist aber das Urteil der andern fast immer ein illusorischer Wertgrund, so gilt das gleiche auch von der Verwendung des dem Urteile der Gesellschaft zu Grunde liegenden Wertmaßstabes für die eigene unmittelbare Selbstbeurteilung beim Principe der Ehrenhaftigkeit. Der Mann von Ehre, der den Wertkoder einer bestimmten Gesellschaftsphäre oder der Gesellschaft überhaupt zum Maßstabe der eigenen Schätzung seiner selbst macht, ihn gewissermaßen als Ersatz des Wertgewissens acceptiert, befindet sich in demselben Irrtum, wie derjenige, der seine Selbstschätzung geradezu auf das sich kundgebende oder vorausgesetzte Urteil der andern gründet. Verleitet vom Bedürfnis der Selbstschätzung greift er nach einem trügerischen Maßstab und die Befriedigung, die er gewinnt, ist ebenso trügerisch, wie die auf das Urteil der anderen unmittelbar begründete.

Auch das Bedürfnis hinsichtlich der Entwicklungsstadien führt, soweit es ein Erkenntnisbedürfnis ist, zu Illusionen. Und zwar sind diese Illusionen nur eine bestimmtere Explikation derjenigen Illusionen, die sich schon bei den Erkenntnisbedürfnissen hinsichtlich des Verhältnisses der Welteinrichtung zu unserm Wohlfsein als die Illusionen in der Auffassung unserer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ergeben. Man könnte mit Rücksicht auf das hinsichtlich der Entwicklungsstadien nachgewiesene Bedürfnis einer erkennbaren Bedeutung und Beziehung auf ein Entwicklungsziel die hier in Betracht kommenden Illusionen die Illusionen der Normalität der Entwicklung nennen. In diesem Lichte der Normalität läßt uns die Illusion die bereits zurückgelegten, der Vergangenheit angehörigen Entwicklungsstufen erscheinen, indem sie uns z. B. Kindheit, Jugendzeit, beginnendes Alter der Reise u. s. w. nur nach ihren Lichtseiten vor Augen stellt. Auch das in der Gegenwart erreichte Stadium läßt sie uns vorwiegend nach der Seite seiner Übereinstimmung mit der Norm betrachten, und auch die Illusionsform für die Betrachtung der Zukunft, die Hoffnung, nimmt unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung das bestimmte Gepräge der Erwartung einer normalen Beschaffenheit der noch

bevorstehenden Entwicklungsstadien an, z. B. der Hoffnung auf ein Alter, das mit allen ihm zukommenden Vorzügen der Be-
kommenheit und beschaulichen Ruhe auf Grund der erlangten
Lebens- und Erfahrungsreise ausgestattet ist, während die
Schwächen, die Trübungen, die Zeichen des Verfalls in diesem
Zukunftsbilde zurücktreten.

Daß diese Illusionen der Normalität der Entwicklung hin-
sichtlich des den einzelnen Stufen zugeschriebenen Normalcha-
racters an einer gewissen Unbestimmtheit leiden, findet seine
Erklärung in der bereits hervorgehobenen Unmöglichkeit, der
gesamten Entwicklung einen befriedigenden Sinn und eine un-
zweifelhaft erkennbare Bedeutung und Richtung unterzulegen.
Die Illusion entwirft das Idealbild der einzelnen Stufen, dessen
Verwirklichung sie träumt, nur in unbestimmten, gefühlsmäßigen
Zügen.

Ebenso entspringen aus den unbefriedigten Erkenntnis-
bedürfnissen hinsichtlich des Aufhörens unsres Da-
seins ebensoviele Illusionen. Von der absoluten Unsicherheit
der menschlichen Lebensdauer, die wir auf Grund täglicher Er-
fahrung generell nicht zu leugnen vermögen, betrachten wir un-
willkürlich uns persönlich ausgenommen und bauen, wie Horaz
sagt (Ode II. 18), angesichts der Bestattung, des Grabes mein-
gedenk, Paläste. Daß dieselbe Unsicherheit der abschließenden Phase
auch unsrer Entwicklung anhaftet, daß sie die Vorstellung des Eigen-
wertes und der Unerfesslichkeit und die aus den Beschäftigungs-
bedürfnissen entspringende reiche Mannigfaltigkeit der Lebens-
beziehungen und Lebensinteressen nicht respektiert, läßt diese
Illusion uns gleichfalls vergessen. Sie läßt uns die Vor-
kehrungen für eine bis zum normalen Endziele ausgedehnte
Lebensdauer nicht nur überhaupt treffen, weit angelegte Bestre-
bungen und weitschauende Unternehmungen zur Befriedigung
unsrer Bedürfnisse und Interessen nicht nur überhaupt in An-
griff nehmen, was kein Fehler ist, sondern sie läßt uns bei
allem die Möglichkeit der vorzeitigen Endschafft, den Strich
durch die Rechnung vergessen, zu dem der Tod in jedem Mo-
mente seinen ehernen Griffel angelegt haben kann.

Eine noch weitergehende Illusion, eine Illusion zweiter Potenz, aber entspringt, wenn die roheren und primitiveren Illusionen nicht nur hinsichtlich des Lebensendes, sondern auch hinsichtlich des Verhältnisses unserer wirklichen Lebensverhältnisse zu unsern Bedürfnissen durchschaut werden. Die unlustvolle Vorstellung, daß aller erworbene Reichtum des innern Lebens in der Nacht des Nichtseins begraben sein soll, daß auch eine bis zum natürlichen Endziel fortgeführte Entwicklung des verständlichen Sinnes entbehrt, daß endlich das ganze irdische Leben ein mangelhaftes und leidvolles ist, erweckt, wie gezeigt wurde, den Wunsch nicht nur einer Fortführung des Lebens nach dem Tode überhaupt und eines wirklich befriedigenden Abchlusses unserer Entwicklung, sondern eines von allen Mängeln freien jenseitigen Daseins und dieser Wunsch erzeugt die entsprechende Vorstellung. Der Glaube an ein besseres Leben nach dem Tode, in dem alle diese Bedürfnisse respektiert werden, beruht, wie nachgewiesen, nicht auf einem unmittelbaren Grundbedürfnisse, sondern auf dem aus der primären Unlust vielfacher Nichtbefriedigung von Grundbedürfnissen entspringenden Wunsche und ist nach dieser Seite eine echte primäre Illusion.

Die letzte Gruppe primärer Illusionen bezieht sich auf die Zustände anderer. Wo uns diese im unzweideutigen Ausdruck als innere, als gegenwärtige Gefühlszustände, sei es als Lust oder als Unlust entgegentreten, ist die Möglichkeit der Illusion fast ausgeschlossen. Nur bei der anderen Weise, von den Zuständen anderer Kenntnis zu erhalten, beim Rückschluß von ihren äußeren Zuständen auf die entsprechenden innern, kann dieselbe eintreten, insofern wir ganz in derselben Weise wie von unsern eigenen auch von den äußeren Zuständen anderer unter dem Einflusse der primären Unlust des Mitleids gefälschte Bilder entwerfen. Der Wunsch, dem Mitleid zu entgehen, macht geneigt, die entschiedenen Unlustzustände anderer durch die Formel: Es wird wohl so schlimm nicht sein! der Indifferenz des Gefühls anzunähern und Indifferenzzustände als positiv lustvoll auszumalen. Diese Neigung besteht in Bezug auf die Zustände einzelner, körperliche, wie seelische ohne Ausnahme, solange sie nicht durch unzweifelhaft echten Gefühlsausdruck ihren wahren

Charakter als ernstliche Leiden dokumentieren. Dem sinnlichen Gefühlsausdruck ist die Illusion nicht gewachsen; hier siegt, solange die menschliche Natur nicht völlig entartet ist, der Natur fürchtbare Stimme.

Derjelbe Wunsch, der gegenüber den zufällig in unsern Gesichtskreis gerückten Zuständen einzelner besteht, macht sich aber auch gegenüber den Zuständen größerer Gesellschaftskreise und der Menschheit im ganzen geltend. Wir stellen womöglich die Gesamtzustände der Gegenwart als erfreulich oder doch als erträglich vor und sind geneigt, die Beschwerden leidender Volksklassen, auch wenn unser eigenes Interesse an der Aufrechterhaltung der beklagten Zustände nicht beteiligt ist, für übertrieben und für den Ausfluß einer unbegründeten Unzufriedenheit zu halten. Und wenn wir die Mißstände der Gegenwart nicht abstreiten können, so flüchtet die Illusion in eine künftige bessere Zukunft, in der durch die fortschreitende Vervollkommenung aller öffentlichen Einrichtungen alle Mängel gehoben und ein normales Gesellschaftsleben hergestellt ist und siedelt sich als prophetische Bürgerin in dieser besseren Zukunft behaglich an.

Die primären Illusionen sind sekundäre, d. h. aus einer Reaktion gegen primäre Unlust entspringende Güter, wenngleich von nur relativem Werte und zweifelhaftem Bestande. In einem Teile der angeführten Fälle nun ist ihre Realisation an Bedingungen geknüpft; dann bilden diese Bedingungen sekundäre Bedürfnisse aus primären Illusionen, deren Nichtbefriedigung sekundäre Unlust und, sofern die Beseitigung der letzteren in unserm eigenen Vermögen liegt, abgeleitete, der Illusion entspringende Formen des Strebens erzeugt. Es entsteht ein Streben aus Illusion.

So knüpft sich an die Illusion des Vorsehungsglaubens durch Vermittlung der Vorstellung, daß es zur Verwirklichung des Gutes der Göttergunst einer besonderen Gunstbewerbung bedürfe, das Bedürfnis des ungetrübten Bewußtseins dieser Gunst und die Unlust aus der Vorstellung einer möglicherweise oder wirklich eingetretenen Störung derselben, die quälende Unlust der *Daisidaimonie*, die nun unzählige nutzlose, ja verderbliche Formen des Abhülfestrebens in Bewegung setzt. Jedes

Opfer an Besitz, Glück, Arbeitsleistung, Seelenruhe wird dem Phantome dieses Bedürfnisses gebracht; ihm entspringt Priester-tyrannie, Fanatismus, Selbstverstümmelung, Preisgabe der weiblichen Ehre, Menschenopfer. In den semitischen Kulte gehörte jede weibliche Unschuld der Gottheit und legten Mütter ihre Kinder in die Arme der glühenden, stierköpfigen Götterbilder, und in Athen gab es zur Zeit des Apostels Paulus (Apostelgeschichte 17) einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekannten Gotte, zu dessen Errichtung die Furcht vor der Mißgunst eines möglicherweise noch nicht entdeckten Gottes geführt hatte. Verwandte Unlust treibt den Erwählungsgläubigen aus der Vorstellung unvergebener Verschuldungen oder dem Wankendwerden seines Erwählungsglaubens zu selbstquälerischem Streben nach Umwandlung seiner Stimmung und Gesinnung. In Bezug auf diese ganze, einen so ausgedehnten Raum im Leben der Menschheit einnehmende Gruppe von Erscheinungen, würde das Wort des Lucretz gelten: *Tantum religio potuit suadere malorum*, wenn nicht der Begriff der Religion doch auch noch eine tiefere und edlere Seite in sich befaßte, als die der abergläubischen Gunstbewerbung. Auch steht jedem dieser Übel als ein zwar auf chimärischer Grundlage ruhendes, an sich aber völlig reales Gut die tröstliche Befestigung und Steigerung des Bewußtseins der göttlichen Gunst und Gnade, die durch solche Bemühungen und Opfer erkaufte wurde, gegenüber.

Ein Streben aus abergläubischen Illusionen ist ferner die Magie, die darauf gerichtet ist, durch Willensäußerungen oder bestimmte Handlungen die in der Natur waltenden Mächte in seine Gewalt zu bekommen und in seinen Dienst zu zwingen. Der Magie verwandt aber ist auch der Glaube an Götterzwang durch Büßung oder Gebet, der auch in das Christentum als die gröbere Form des Glaubens an Gebetserhörnung eingedrungen ist. Der indische Heilige Panini hat durch Büßung auf dem Himalaya Gewalt über alle Götter erlangt und nötigt sie, ihm die vollkommene Sanskritgrammatik zu offenbaren, und Luther betet: Lieber Gott, mach' doch nicht so lange, Du mußt es ja doch thun! Nach diesen Vorstellungen erwirbt der Büßer oder

Veter einen Anteil an, ja eine Stellung über der göttlichen Weltregierung.

Ein sekundäres Bedürfnis entspringt ferner auch aus der Illusion der Reflexselbstschätzung, das Bedürfnis, der Schätzung der andern oder doch der äußeren Bezeugungen derselben in möglichst hohem Grade sicher zu sein. Während das Grundbedürfnis auf Selbstschätzung geht, ist dies abgeleitete Bedürfnis direkt auf das Geschätztwerden durch die andern gerichtet. Aus diesem Bedürfnis entspringt als Richtung des Strebens der Ehrgeiz, der als beherrschende, bis zur Leidenschaft gesteigerte Neigung einen mächtigen Raum unter den Formen des menschlichen Strebens in Anspruch nimmt und wegen seiner allbekannten Natur einer weiteren Erörterung nicht bedarf.

Nicht minder entspringt aus der Vorstellung von der Ehrenhaftigkeit nach dem eigenen, aber das Urtheil der Gesellschaft als Maßstab anlegenden Urtheil als einem wertvollen Gute das Bedürfnis, diese Übereinstimmung mit dem adoptierten Maßstabe unter allen Umständen, auch mit Opfern und gegenüber schweren Versuchungen aufrecht zu erhalten, und aus diesem Bedürfnis entwickelt sich ein entsprechendes Streben, das sich freilich im ganzen mehr in Unterlassungen, als in positiven Handlungen äußert. Dem Manne von Ehre kann die Unlust aus der Nichtbefriedigung dieses Bedürfnisses durch keine materiellen Vorteile aufgewogen werden und ein auf Kosten des Bedürfnisses, das Bewußtsein der Ehrenhaftigkeit zu besitzen, erkaufter Gewinn würde ihm als ein schweres Übel erscheinen. Er ist keiner Handlung fähig, die vor dem inneren Richter des Ehrgefühls nicht bestehen kann, und hat er sich dennoch in einem Augenblick der Schwäche einer solchen Handlung schuldig gemacht, so erscheint ihm der ganze Wert seiner Person zerstört und er erliegt vielleicht der Versuchung, auch das wertlos gewordene Leben selbst von sich zu werfen. Vielleicht mehr noch als der Verlust der Ehre bei andern, die Schande, disponiert der Verlust der inneren Ehre zum Selbstmord.

In diesem Zusammenhange bedarf die vielfach räthselhafte und selbst von denen, die ihr huldigen, selten deutlich verstandene, jedenfalls aber mit den Bedürfnissen aus der Illusion der

Ehre zusammenhängende Sitte des Duells der Erwähnung. Das Duell ist auf jeden Fall ein aus Beeinträchtigung des Ehrbedürfnisses entspringendes, sehr nachdrückliches, Leben und Lebensglück aufs Spiel setzendes Streben oder Handeln zum Zwecke der Aufhebung dieser Beeinträchtigung. Die Frage ist nur, welche Art von Ehre hier Beeinträchtigung erfahren hat. Die innere Ehre der Ehrenhaftigkeit kann es nicht sein; diese kann nur durch eigene Handlungen verletzt werden und könnte also höchstens auf seiten des Beleidigers Schaden gelitten haben, wenn sein Verhalten sich mit seinem eigenen, als Maßstab seiner Selbstbeurteilung anerkannten Ehrenkoder in Widerspruch gesetzt hat. In diesem Falle würde er sich vor sich selbst schämen müssen und die Konsequenz dieser inneren Beschämung könnte, wenn überhaupt irgend ein Handeln, nur die Bereitwilligkeit auch zur äußeren Sühne sein.

Vielleicht in den weitaus meisten Fällen ist es das diametrale Gegenteil der inneren Ehre, dessen Beeinträchtigung zum Duell führt, nämlich das Geschäftsinteresse der Ehre, die Meinung der andern als Bedingung der Möglichkeit, in der Gesellschaft die gewünschte Position zu behaupten. Im Nährstande beruht der Kredit, das Zutrauen der Gesellschaft, dessen der Einzelne zur gedeihlichen Arbeit in seinem Berufe bedarf, auf wirtschaftlichen, im Lehrstande auf intellektuellen Eigenschaften, im Wehrstande auf Tapferkeit und einer erhöhten Empfindlichkeit gegen Schande. Letztere gilt als Existenzbedingung der Tapferkeit, indem sie eine sichrere Garantie für die Bereitwilligkeit zur Preisgebung des Lebens zu bieten scheint, als das einfache Pflichtgefühl. Es ist also unter diesen Voraussetzungen im Wehrstande ein Berufsinteresse, das auch in Privatverhältnissen eine erhöhte Empfindlichkeit gegen Ehrverletzung, zugefügte Kränkung, bewiesene Mißachtung bis zur Preisgabe des Lebens an den Tag zu legen nötigt. Der zum Duell herausfordernde Beleidigte erklärt in diesem Falle durch die Herausforderung, daß ihm in Einklang mit den Anforderungen, die sein Beruf an ihn stellt, bewiesene Mißachtung anderer, Schande, unter allen Umständen ein schlimmeres Übel ist als selbst der Tod. Mit der Voraussetzung, daß nur die Empfindlichkeit gegen

Schande die Lebensaufopferung auch im wirklichen Kampfe ermöglicht, fällt auch die standesmäßige Nötigung zum Zweikampf. Wenn auch im Wehrstande die sittliche Gesinnung der Berufstreue die Garantie für die Bereitwilligkeit auch zum schwersten Opfer bildet, das der Beruf fordert, dem Opfer des Lebens, wenn die Verletzung der sittlichen Gesinnung im Vergleich mit dem Tode als das schlimmere Übel erscheint und das Wort Nelsons vor der Schlacht von Trafalgar: „England erwartet, daß ein jeder seine Pflicht thut“ wirksamer ist, als der Appell an die Furcht vor Schande, dann bedarf es des Duells als Standesinstitution des Wehrstandes nicht mehr.

In dieser Ableitung aus dem Interesse eines bestimmten Standes liegt aber auch schon die eigentliche Erklärung des Duells abgesehen von dem Interesse eines bestimmten Standes beschlossen. Was bei einem Mitgliede des Wehrstandes als normale Denk- und Gefühlsweise vorausgesetzt und gefordert wird und deshalb für die Mitglieder dieses Standes die äußere Nötigung zum Duell bildet, die erhöhte Empfindlichkeit gegen Ehrenkränkungen, das bildet da, wo es innerlich und gemüthlich vorhanden ist, die innere Nötigung zum Duell. Wer seine Selbstschätzung ganz von der Schätzung der andern abhängig macht, also nur Keiſerſelbstschätzung kennt, den muß ein unfälliger, zumal öffentlicher Beweis von Mißachtung oder eine zugefügte Schande so empfindlich treffen, daß er dadurch seine ganze Selbstschätzung einbüßt, und wenn dieser Verlust ihm ein größeres Übel zu sein scheint, als der Verlust seines Lebens, so wird er zu einer Form der Wiederherstellung seiner Ehre bereit sein, bei der er sein Leben aufs Spiel setzen muß. Indem er aber durch ein solches Verfahren zu verstehen giebt, daß ihm die Mißachtung der andern empfindlicher ist als der Verlust des Lebens, glaubt er bei den andern die durch die zugefügte Kränkung erschütterte Meinung von seiner Empfindlichkeit für Ehre und Schande wiederherzustellen und stellt dadurch in Wirklichkeit seine von der Meinung der andern ganz abhängige eigene Schätzung seiner selbst wieder her. Der durch Herbeiführung des Duells gegebene Beweis von Empfindlichkeit für Ehre und Schande bildet das Äquivalent für die zugefügte

Schande und soll den durch lehtere erschütterten Respekt der andern und dadurch indirekt seine eigene Selbstschätzung wiederherstellen. Durch das Duell als Streben und Handlung wird also ein Übel beseitigt und ein Gut gewonnen, die beide freilich auf dem Boden einer Illusion ruhen und mit dieser stehen und fallen.

Es soll mit Vorstehendem keineswegs das Kapitel vom Duell erschöpft sein. Eine erschöpfende Behandlung müßte zeigen, wie thatsächlich meist die beiden Motive, das geschäftliche und das der Selbstschätzung, sich im unklaren Denken des Duellanten in unbestimmbarem Verhältnis mischen, wie sich dieser Mischung häufig genug ein Bestandteil von gemeiner Rachsucht und gesetzwidriger eigenmächtiger Gewaltthätigkeit beimengt, wie die für den Wehristand zwar unberechtigte, aber doch thatsächlich vorhandene äußere Nötigung durch das Berufsinteresse für andere Stände völlig hinfällig ist und daher bei diesen nicht der Zwang der Sitte, sondern nur die innere Nötigung, die freilich keine größere Berechtigung hat, als die äußere, zum Duell treiben dürfte; sie müßte ferner auf die zahlreichen dem Duell anhaftenden Verkehrtheiten, wie die ungleiche Geschicklichkeit in der Waffenführung u. dgl. hinweisen. Für eine philosophische Betrachtung jedoch hat das Duell auch im besten Falle nur ein pathologisches Interesse als Handlung aus einem auf Illusion beruhenden sekundären Bedürfnis, durch die das wahre Gut begründeter Selbstschätzung nicht erworben werden kann.

Das notwendige Ende der Illusionen ist ihre Zerstörung durch den fortschreitenden Prozeß der Erkenntnis. Die Zerstörung kann auf zweierlei Weise erfolgen, entweder von innen heraus, indem der Prozeß des Zustandekommens der illusorischen Überzeugungen durch Phantasiethätigkeit im Dienste von Wünschen durchschaut wird, oder von außen her, indem die scheinbaren Thatfachen der Wirklichkeit, die diesen Überzeugungen bisher als äußere Stützen dienten, durch fortschreitende Erkenntnis widerlegt werden. So hat auf dem Gebiete der Religion Feuerbach die Illusionen von innen heraus bekämpft, indem er die Prozesse des Zustandekommens der illusorischen Vorstellungen durch Wunsch und Phantasiethätigkeit bloßlegte, während die fortschreitende Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Gesetze von

außen her die Argumente widerlegt, die den Illusionen als Stützen dienten. So können die Illusionen der Reflexselbstschätzung zerstört werden, indem die inneren Prozesse ihres Zustandekommens, ihre Herkunft aus der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses und aus der Phantasievorstellung, daß das Urteil der andern ein vollwichtiges Zeugnis unsres Wertes sei, durchschaut werden, oder von außen her, indem die fortschreitende Lebenserfahrung die Überzeugung vom maßgebenden Werte der fremden Meinung erschüttert. Letzteres ist der Fall Schillers im Gedicht „Die Ideale“, wenn er klagt:

Ich seh' des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweicht.

Die primären Illusionen sind vermöge ihres Ursprungs aus primärer Unlust Zeugnisse für die Realität der Grundbedürfnisse, vermöge ihrer Fähigkeit, innerhalb gewisser Grenzen die primäre Unlust zu heben, sekundäre Güter, vermöge ihrer Widerstandsunfähigkeit gegen die vordringende Erkenntnis aber nur unbeständige Güter. Ihr Untergang ist ein schweres Übel, das Verzweiflung an großen Gebieten des Glückes nach sich zieht, ein Übel, für das es zunächst nur eine Heilung durch ein geringeres Übel giebt, die Resignation als den freien Entschluß der Verzichtleistung, der allem Schwanken und Aufämpfen gegen die sich aufdrängende Erkenntnis der Unwirklichkeit und Nichtigkeit ein Ende macht. Gerade die standhaftesten und hartnäckigsten Vertreter der primären Illusionen werden oft am schlimmsten von geheimen Zweifeln und Erschütterungen ihrer Überzeugungen heimgesucht; Glaubenskämpfe, die der simple Köhlerglaube nicht kennt, Irrewerden am eignen Glück und am eignen Wert. Solchen Zuständen gegenüber ist die Resignation, auch abgesehen davon, daß die vordringende Erkenntnis sie schließlich als einzige Auskunft übrig läßt, die erwünschtere Lage, ein Übel, das zugleich ein Gut, wenngleich nicht das letzte mögliche Gut ist.

7. Das primäre Streben.

Bei allen Grundbedürfnissen setzt die primäre Unlust der Nichtbefriedigung das primäre Abhülsestreben in Bewegung.

Dasjelbe äußert ſich nach der vorſtehend generell entwickelten Theorie zunächſt als blinder, d. h. weder der Urſachen der Unluſt, noch der zu erſtrebenden Ziele kundiger und darum in der Wahl der Mittel der dringenden Gefahr des Fehlgreifens ausgeſetzt, ferner zur bewußten Kontrolle ſeines eigenen Verhaltens unfähiger und darum die Hinderniſſe verkennender Trieb und erſt mit fortſchreitender Erkenntnis als das im Bunde mit verſtändiger Einſicht alle dieſe Mängel des Triebes in fortſchreitender Bervollkommnung bis zur Grenze des Möglichen überwindende Begehren. Der Trieb erzeugt mehr ſekundäre Übel als ſekundäre Güter, das Begehren mehr ſekundäre Güter als ſekundäre Übel; an der Grenze ſeiner Leiſtungsfähigkeit angelangt, läßt auch das Begehren einen Beſtand ungelöſter Aufgaben zurück, denen gegenüber zunächſt auch nur die Reſignation als Auskunſt übrig bleibt. Im Verlaufe dieſer Prozeſſe entwickeln ſich durch das Wirken des Triebes falſche, durch das des Begehrens wahre ſekundäre Bedürfniſſe mit den aus dem Begriffe des Bedürfniſſes fließenden Konſequenzen.

Die Wichtigkeit dieſer Theorie ſoll nun durch Nachweis des thatſächlichen Vorkommens dieſer Prozeſſe bei den einzelnen Gruppen der Grundbedürfniffe nachgewieſen und ſo zugleich die ſyſtematiſche Überſicht über die Arten der Güter und Übel zum Abſchluß gebracht werden. Diejenigen Grundbedürfniffe, deren Wirkung auf das Streben bedeutſam genug iſt, um beſonders verfolgt werden zu müſſen, ſind im vierten Abſchnitt bezeichnet.

Auf dem Gebiete der materialen körperlichen Bedürfniſſe beruht die primäre Unluſt theils auf eigentlicher Nichtbefriedigung, theils aber auch auf dem Fehlen der oberen Grenze des Bedürfniſſes, aus der ein unbeſtimmtes Gefühl der Möglichkeit einer immer noch weitergehenden Befriedigung, alſo die indirekte Unluſt der unzureichenden Luſt entſpringt. Die fehlende Kontingentierung des Bedürfniſſes iſt eben überall, wo ſie vorliegt, die Urſache der Unmöglichkeit voller Befriedigung und einer gewiſſen Maßloſigkeit des Strebens.

Auf dem Gebiet der Sinnesreize erſchien die Normalität nur beim Temperatursinn von ſolcher Bedeutung, daß die Abweichungen erhebliche Unluſt bewirken konnten. Unzweifelhaft

nimmt im Leben des Menschen das Streben, sich gegen Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und übermäßige Trockenheit zu schützen, eine erhebliche Stelle ein. Kleidung und Wohnung sind vorzugsweise Erzeugnisse dieses Strebens, und daß auch das Übermaß der Trockenheit der Luft ein Abhülfestreben anregt, beweist schon die im alten Orient und bei den Griechen allgemein verbreitete Sitte der Hauteinreibungen mit Öl. Doch ist auch bei diesem Sinnesbedürfnisse die Abhülfe so einfach und nahelegend, daß ein Irregehen des Triebes von erheblicher Schädlichkeit nicht möglich war und nur eine fortschreitende Vervollkommnung in den Mitteln der Abhülfe hier zu konstatiren ist.

Anders bei den primären Unlustformen der Depression und des körperlichen Schmerzes. Beim Behagen des Gemeingefühls ist ein gewisser Lustdefekt, ein gewisses Maß von indirekter Unlust wegen des Fehlens einer festen oberen Grenze des Bedürfnisses oder der Lustmöglichkeit in Permanenz und erzeugt auch in den normalsten Lagen des Gemeingefühls ein Streben nach weiterer Steigerung. Die Depression ist, wie der Schmerz, direkte Unlust. Das Hilfsmittel des Triebes gegen Depression und Lustdefekt des Gemeingefühls ist Stimulation, gegen körperlichen Schmerz Betäubung.

Das Auskunftsmedium der Stimulation giebt die Erklärung für die sonst so auffällige Erscheinung der universonen Anwendung jener Stoffe, die wohl mit dem Ausdruck Genußmittel bezeichnet werden, in Wirklichkeit aber dies nur in ganz untergeordnetem Maße und nur teilweise sind, insoweit sie wohl-schmeckend sind, deren eigentliche Anziehungskraft aber auf ihrer stimulierenden Wirkung beruht. Echte Stimulantien von maßvoller Wirkung sind Thee und Kaffee; auch die Erscheinung des Arsenikessens scheint in einer stimulierenden Wirkung ihre Ursache zu haben. Das beliebteste und verbreitetste Stimulans ist der Alkohol. Hier ist der „Durst“ nicht sowohl Verlangen nach Feuchtigkeit, als nach Stimulation und verschmäht daher das dargebotene Wasser. Die stimulierende Wirkung geht jedoch beim Alkohol leicht in eine betäubende und lähmende über. Bei gröber oder kräftiger organisierten Naturen überwiegt bis zu einer gewissen Grenze die Stimulation, die jedoch auch hier

mit einer Alterierung der meisten seelischen Funktionen verbunden ist. Bei nervösen und empfindlichen Organisationen zeigt sich die lähmende Wirkung viel früher und zwar zuerst an den feinsten und empfindlichsten Organen der höchsten seelischen Thätigkeiten. Im allgemeinen erstreckt sich die stimulierende Wirkung mehr auf die groben und plumpen, als auf die feineren seelischen Organe, daher auch die erregte Lust sich mehr in lärmender Fröhlichkeit, als in seelischer Heiterkeit äußert. Von noch kürzerer Dauer im Vergleich mit der nachfolgenden Betäubung ist die Stimulation beim Opiumraucher und Haschischesser, wo sie außerdem in noch höherem Maße als beim Alkohol das seelische Leben alteriert und namentlich das Vorstellen zu phantastischen Traumbildern anregt.

Nicht hierher, sondern ins Gebiet der formalen Erregung der Sinnesorgane gehört, wie schon ausgeführt, die Wirkung des Tabaks.

Betäubung als Mittel gegen körperlichen Schmerz sucht der Morphiumsüchtige, soweit eben wirklicher Körperschmerz ihn zum Gebrauch des Mittels antreibt. Auch die übrigen genannten Stoffe werden, soweit auch sie betäubend wirken, gelegentlich zu diesem Zwecke benutzt.

Diese vom Triebe erstrebte Beseitigung der Unlust oder Erhöhung der Lust ist aber nur eine momentane und selbst als momentane, soweit es sich um Stimulation handelt, teilweise nur in eingeschränktem Maße vorhanden, und gerade der von den Poeten so ausgiebig verherrlichte Alkohol kann seinen Ruhm nur in beschränktem Maße behaupten.

Über den Moment aber geht auch dieses Maß von Wirkung nicht hinaus. Insbesondere bei der Stimulation ist sie sogar eine Anleihe bei künftigen Lebensmomenten, ein auf diese gezogener Wechsel. Der Stimulation folgt als Gegenwirkung die Abspannung und ein erhöhtes Stimulationsbedürfnis; die Stimulation wird durch erneuten Gebrauch rasch zu einem ständigen sekundären, künstlichen Bedürfnis, aus dem sekundäre Unlust und Lust und sekundäres Streben entspringt und das, durch Gewohnheit zu einem knechtenden Gange gesteigert, zu wirtschaftlichem, körperlichem und seelischem Ruin führt, die

höheren Grundbedürfnisse übermüthet und dadurch die Möglichkeit edlerer Lust und wahrer Glückseligkeit zerstört und die Mannigfaltigkeit möglicher Güter einem einzigen Gute niedrigsten Ranges zum Opfer bringt.

Ganz anderer Erfolge im Kampfe mit der Depression und dem körperlichen Schmerz als der Trieb darf sich das vom Verstande erleuchtete, Ursachen, Ziele und Mittel erwägende Begehren rühmen. Die verständige Erwägung erkennt die Verkehrtheit der Tendenz, das körperliche Behagen ins Maßlose zu steigern; sie ersetzt die fehlende natürliche Grenze des Bedürfnisses durch die künstliche des Grundsatzes, der Regel; sie erstrebt ein bescheidenes, aber ausreichendes Mittelmaß, wobei es freilich nicht ohne die Unlust einer erzwungenen Einschränkung und Bescheidung abgeht.

Dieses so begrenzte Ziel zu erreichen, lehrt sodann die Diätetik die richtigen Wege: Mäßigkeit, Abhärtung, naturgemäße Pflege des Körpers, Arbeit. Der Segen der Arbeit fällt unter viele Gesichtspunkte; der hier hervortretende, daß sie stählt und abhärtet und vor gesundheitsschädlichen Abwegen bewahrt, ist einer der untergeordnetsten. An körperlicher Unlust, Kampf und Entregung fehlt es auf diesem Wege nicht und schließlich kann auch das begrenzte Ziel nur unvollkommen erreicht werden, da es Feinde und Störenfriede des körperlichen Wohlfseins giebt, gegen die auch die vollkommenste Diätetik machtlos ist.

Schon auf diesem Gebiete des verständigen Strebens nach allgemeinem körperlichen Behagen ist die medizinische Wissenschaft unentbehrlich, und es wäre vom größten Werte, wenn sie auf demselben noch weit mehr, als bisher geschehen, auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis regelnd aufträte. Die wahre und eigentliche Waffe aber bildet sie vornehmlich im Kampfe gegen diejenigen Störungen des Organismus, die sich in empfindlichem Körperschmerz äußern. An ihr zeigt sich in deutlichen Zügen das Unterscheidende des verständigen Strebens vom Triebe, nicht gegen das Symptom, den körperlichen Schmerz, sondern gegen die Ursache der Unlust vorzugehen und nicht durch momentane Beseitigung des Schmerzes vorübergehende, sondern

durch Beseitigung der Ursache dauernde Abhülfe zu schaffen. In ihrer ruhmvollen Entwicklung ist es der medizinischen Wissenschaft immer mehr gelungen, die verborgenen Feinde des körperlichen Wohls aus ihrem Versteck hervorzuziehen und durch die Erkenntnis der Ursachen des Schmerzes die Möglichkeit der Beseitigung anzubahnen.

Schließlich aber bleibt auch hier ein großer, unüberwindlicher, ja definitiv unüberwindlicher Rest von Ursachen schwerer körperlicher Leiden. Gerade der Fortschritt ärztlichen Wissens hat gezeigt, daß einige unsichtbare Reize mikroskopischer Wesen genügen, um auch den festesten Körperbau zu zerstören. Die Flut der leiblichen Übel, wie auch immer abgelenkt, schwillt immer neu, und gegen den Tod ist kein Kraut gewachsen. Wird auch hier manche primäre Unlust beseitigt und manches Gut gewonnen, es bleibt ein Rest, gegen den das einzige Mittel Ergebung, Resignation heißt.

Bei den beiden Specialbedürfnissen, dem der Ernährung und dem geschlechtlichen, wird ebenfalls das Vorhandensein primärer Unlust durch die Begleitung des Genuß- und Erregungsbedürfnisses, die beide nicht fest kontingentiert sind, in Permanenz erhalten; es giebt keinen sichern natürlichen Sättigungspunkt, bei dessen Erreichung jedes weitere Streben ausgeschlossen wäre.

Dem Triebe, der auch hier zunächst die Abhülfe versucht, fehlt jede Einsicht in den wahren Zusammenhang der Sachlage und das durch diesen geforderte Verhalten. Er geht blindlings auf volle Beseitigung der primären Unlust, auf volle Befriedigung des Bedürfnisses, das ihm nur als ein Bedürfnis nach Sinneslust erscheint, und auf ein möglichst hohes Maß dieser Sinneslust aus. Diese Sinneslust ist eine nur kurze Momente dauernde, mit dem Momente fast spurlos dahinschwindende, durch die Erinnerung kaum zurückzurufende und daher steter Erneuerung bedürftige. So gerät der Trieb ins Maßlose und erzeugt neben dem Gut der kurzen Genüsse langdauernde Übel. Zunächst tritt statt der gehofften vollen Befriedigung, die unerreichbar ist, bei der Begrenztheit der Genuß- und Erregungsfähigkeit Ermüdung und Abstumpfung ein und als Wirkung

längerer Herrschaft des unverständigen Triebes dauernde Genuß- und Erregungsunfähigkeit, mit der sich entweder Widerwille gegen beides oder die Qual des trotzdem noch fortdauernden Bedürfnisses verbindet. Eine Illustration des Widerwillens bietet folgende Anekdote. Ein notorischer Freßer lag auf dem Totenbette. Als der ihn besuchende Geistliche ihn mit der Aussicht auf das Jenseits zu trösten versucht, wo die Frommen mit Abraham, Isaac und Jakob zu Tische sitzen werden, ruft er mit allen Anzeichen des Ekels aus: O, Herr Pfarrer, reden Sie mir nicht vom Essen! Beispiele des trotz eingetretener Unfähigkeit fortdauernden Genuß- und Erregungsbedürfnisses bilden die aussichtslosen Bemühungen faunistischer Greise, sich noch irgend ein Maß des versagten Genusses zu verschaffen.

Das Verzeichniß der sonstigen, aus dem Verhalten des sinnlosen Triebes entspringenden Übel ist oft genug aufgestellt worden und bedarf keiner ausführlichen Wiederholung: ökonomische, körperliche und seelische Schädigung, Armut, Krankheit, Schande, Entartung und Herabwürdigung des eigenen Wesens, der Haß und die Feindschaft der um ihr Lebensglück betrogenen Wesen. Insbesondere aber tritt uns hier zum ersten Male in bestimmter Weise dasjenige Übel entgegen, das, wie sich als Endresultat der gesamten Güterlehre ergeben wird, das Übel der Übel ist: das moralische Böse.

Gut und böse sind Wertprädikate für Handlungen und Gesinnungen, d. h. Willensrichtungen oder Grundrichtungen des Strebens, die diesen objektiven Wert oder Unwert zusprechen. Wenn, wie später zu erweisen, positiven objektiven Wert das in seinen Konsequenzen den fühlenden Wesen Förderliche, Heilsame, positiven objektiven Unwert das denselben Schädliche, Unheilvolle, Verderbliche hat, so hat das unmittelbar Natürliche, das auf Befriedigung der eigenen Bedürfnisse, auf Beseitigung der primären Anlust gerichtete Streben an sich weder Wert noch Unwert, sondern ist wertlos; es ist weder gut noch böse, sondern bildet das umfassende Gebiet des Natürlichen, Nichtguten.

Das moralisch Böse ist in der Menschennatur nicht radikal vorhanden und hat in derselben auch nicht, wie die theologische Lehre will, eine einzige und einheitliche Quelle, sondern ent-

springt an unterschiedlichen Punkten. Es kann in der Menschen-
natur keine Maxime entspringen, das Böse rein um des Bösen
willen zu thun, was diabolisch ist, so wenig wie die Maxime
entspringen kann, das Gute rein um des Guten willen zu thun.
Es ist ein falscher Schein, wenn anscheinend, wie bei Richard
dem Dritten, der „gewillt ist, ein Bösewicht zu werden“, das
Böse selbst letzte Maxime geworden ist, wie es ein falscher
Schein ist, wenn dies mit dem Guten anscheinend der Fall ist.
In beiden Fällen liegt, wenn auch unbewußt, eigene Befriedi-
gung als treibendes Motiv im Hintergrunde.

Die auf Befriedigung der eigenen Bedürfnisse gerichtete
Grundanlage der menschlichen Natur, sowie besonders die Ein-
richtung, daß der Trieb vor dem verständigen Begehren in
Aktion tritt, bilden die Vorbedingungen zunächst für das acci-
dentelle Hervortreten des indirekt Bösen, nämlich für das Ent-
stehen von Zuständen im eigenen Dasein, die das Vermögen,
fremdes Wohl zu fördern, schädigen. Ein Beispiel dafür bot
schon der Trieb zur Stimulation; ein zweites Beispiel bietet
der auf Befriedigung des Genuß- und Erregungsbedarfes
gerichtete Trieb; beide in ihren excessiven Folgen.

Dieselbe Grundanlage aber bildet ferner auch die Vor-
bedingung für das Hervortreten des direkt Bösen als des auf
Schädigung des fremden Wohls gerichteten Strebens. Dieses
Hervortreten findet aber statt beim Genußtriebe namentlich auf
dem Boden des geschlechtlichen Bedürfnisses, wenn er sich die
Schädigung anderer Wesen als Mittel zu seiner eigenen Befrie-
digung zum Ziele setzt, und so entsteht hier zu den andern
Übeln aus dem Triebe auch das Übel des moralisch Bösen.

Das verständige Begehren geht auch hier in erster Linie
auf principielle Einschränkung des Genuß- und Erregungs-
bedarfes auf ein Mittelmaß; es beginnt auch hier mit Re-
signation gegenüber dem Fehlen des festen natürlichen Sätti-
gungspunktes. Diese Resignation ist auf diesem Gebiete gemäß
der eigentümlichen Einrichtung unsrer Natur, daß der Genuß
an Intensität gewinnt, was ihm an Extension abgeht, in ihren
Folgen weit mehr lustvoll als unlustvoll. Schon Sokrates be-
zeugt (Memorab. I. 3, 15), daß er bei absoluter Mäßigkeit in

den Sinnesgenüssen aus denselben ebensoviel Befriedigung und Genuß, Unlust aber weit weniger zu haben glaube, als diejenigen, die sich vom Genußstreben ganz beherrschen ließen.

Innerhalb dieser Einschränkung ist sodann das verständige Begehren auf Befriedigung der betreffenden Bedürfnisse unter der weiteren einschränkenden Bedingung der Vermeidung der Folgeübel gerichtet, soweit ihm die Erkenntnis derselben erschlossen ist. Diese Einsicht wird erst allmählich erworben; neben der Lust entsteht aus falscher Wahl der Mittel, aus äußeren Hindernissen, die der erstrebten Befriedigung in der Macht widerstrebender Umstände und sich entgegensehender fremder Willensrichtungen entgegentreten, sowie aus Mißerfolg Unlust, und alle diese Umstände in Verbindung mit der eben genannten zweiten einschränkenden Bedingung der Befriedigung nötigen auch hier vielfach zum Entschlusse finaler Resignation, die der beginnenden ergänzend zur Seite tritt.

Die primäre Unlust aus den formalen körperlichen Bedürfnissen läßt, wie im vierten Abschnitt gezeigt wurde, kein gesondertes, für sich deutlich erkennbares Streben hervortreten. Insbesondere verschmilzt das körperliche Bethätigungsstreben mit dem auf Hebung des Behagens des Gemeingefühls gerichteten diätetischen Streben. Es hat seinen Anteil an dem auf unversehrte und harmonische körperliche Bewegung gerichteten Triebe, der das Kindesalter und eine gesunde, natürliche Jugendzeit auszeichnet, und an dessen Lustersolgen; nicht minder an dem verständig geregelten Streben, das sich in Gymnastik und Sport äußert. Übel können auch hier entstehen: direkt durch schädliches Übermaß, indirekt durch Vernachlässigung höherer Bedürfnisse; im ganzen aber ist sowohl unter dem diätetischen Gesichtspunkte wie unter dem der formalen Bethätigung die Lustwirkung vorherrschend. Die Unterdrückung der körperlichen Bewegung und die Einseitigkeit der Arbeit, die für unsre Jugend schon mit der Lernzeit beginnt, ist eine Abwendung von der Natur, und die beleidigte Natur rächt sich in beiden Beziehungen, in der diätetischen wie in der des Bethätigungsbedürfnisses, durch Unlustzustände. Die Jugend hat ein unveräußerliches Recht auf das Tummeln im Freien, auf lebhaftes, ja selbst wilde Be-

wegungsspiele, und auch für die Erwachsenen hat Seume, der unermüdlische Spaziergänger, im umfassendsten Sinne Recht, wenn er sagt: „Alles würde besser gehen, wenn mehr gegangen würde“.

Bei der primären Unlust aus dem Bedürfnis, die Welteinrichtung im Einklange mit unsern Bedürfnissen zu finden, entspringt außer den Illusionen auch das Streben, den sicheren, nüchternen Weg der Selbsthilfe einzuschlagen. Auch der von Schicksalsillusionen erfüllte Mensch versäumt doch selten daneben die eigene Thätigkeit zur Sicherstellung seiner Lage und handelt bewußt oder unbewußt nach dem Grundsatz: Hilf dir selbst, so wird dir Gott helfen! Der fromme Cromwell rief seinen puritanischen Kriegern zu: Vertraut auf Gott und haltet euer Pulver trocken! Ja, es muß zugegeben werden, daß im geschichtlichen Leben der Menschheit, wie in dem der Individuen der Vorhebungsglaube vielfach erlitten den Mut und die Zuversicht zum Betreten des Weges der Kulturbestrebungen gegeben hat, wie überhaupt das begrifflich zu Sondernde in der Wirklichkeit des Lebens stets als vielfach verschlungenes Zusammenwirken mannigfacher Ursachen und Triebfedern vorkommt und nur durch die begriffliche Analyse für die Betrachtung isoliert wird.

Das hier entspringende Streben richtet sich einestheils auf Beseitigung der Unlust aus der Unsicherheit der Erkenntnis unsrer Schicksalslage, andernteils auf möglichst universelle Sicherstellung unsrer Zustände für Gegenwart und Zukunft. Die Vergangenheit bleibt der Illusion allein vorbehalten, da kein Streben sich darauf richten kann, Geschehenes ungeschehen zu machen, und die Gesamtheit der Welteinrichtung kann ebenfalls als unabänderlich nicht Gegenstand eines auf die eigene Kraft sich stützenden Abhülfestrebens werden.

Das hier entspringende Erkenntnistreben geht nicht auf bloße formale Beschäftigung des Intellekts, sondern auf Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge und ihre Bedeutung für unser Wohlfsein. Hülflos steht hier der Trieb der überwältigenden, scheinbar regellosen Fülle der Erscheinungen gegenüber; erst nachdem zweckbewußte Überlegung die notwendigen Hülfsmittel

der Erkenntnis, konsequent fortgesetzte, das der Erinnerung eingeprägte Frühere der Erfahrung mit dem Späteren verbindende Beobachtung, Zählen, Messen, Ordnen, Vergleichen, Versuchen, für die Beobachtung richtungsgebendes Vermuten, in Thätigkeit gesetzt hat, kann es gelingen, hier und da festen Fuß zu fassen, hier und da „das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenenden Wundern“ und „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ zu entdecken. Es entsteht die Idee der Wissenschaft, die in fortschreitender Verschärfung ihrer Anforderungen immer deutlicher das Erkannte vom bloß Geträumten, das sich an der Wirklichkeit Bewährende vom Phantasieerzeugnis unterscheidet und fortschreitend den Besitz des wirklich Erkannten vermehrt. Nicht sofern sie dem praktischen Streben nach Sicherung unsrer Lage in die Hände arbeitet und Hilfsmittel bietet, die Ordnung der Dinge nach dem Grundsatz: *naturae obtemperando imperatur* der Befriedigung unsrer Bedürfnisse dienstbar zu machen, kommt hier die Wissenschaft in Betracht; in diesem Sinne bildet sie einen Bestandteil des praktischen Strebens selbst; sondern sofern sie ein immer vollständigeres und sicheres Weltbild entstehen läßt, das unsre Welt- und Schicksalslage nach ihrer Wirklichkeit zeigt. Mag auch hier der Inhalt des Wissens vielfach unludivoll sein, indem er lustvolle Illusionen zerstört, die Thatsache der Gewißheit selbst ist als solche lustvoll, ein Gut, und nur aus der Unvollständigkeit und Unsicherheit des Wissens entspringt die dem Erkenntnistreben als solchem zugehörige sekundäre Unlust des Mißerfolges und die Notwendigkeit der Resignation aus der Einsicht, daß unser Wissen auch heute noch Stückwerk ist und mit Notwendigkeit immer Stückwerk bleiben wird.

Die Fortschritte des eigentlichen Strebens zur Sicherung aller Bedürfnisse bilden den wertvollsten und bleibendsten, am wenigsten dem Wiedervergehen ausgesetzten Bestandteil der menschlichen Kulturentwicklung; ihre vollständige Darstellung würde fast auf einen Abriß der Kulturgeschichte hinauslaufen. Es bedarf jedoch hier nur einzelner charakteristischer Züge, um zu veranschaulichen, wie hier Übel beseitigt und Güter geschaffen werden.

Der blinde Trieb vermag auch auf diesem Gebiete wenig Erfolgreiches zu leisten und wird naturgemäß bald, wenn auch nur in allmählichen Übergängen, sich zum zweckvollen Streben vervollkommen.

Das erste Grundbedürfnis, dessen Befriedigung auch für Zeiten und Umstände, wo dieselbe nicht unmittelbar durch das Walten der Natur dargeboten wird, gesichert werden muß, ist das der Ernährung. Es entstehen hier zunächst jene elementarsten Formen der erwerbenden Arbeit, wo der Lohn unmittelbar im Gewinne der die Stillung des Hungers sichernden Naturerzeugnisse besteht. Erst allmählich schließen sich hieran die komplizierteren Formen des Erwerbs, wo das Nahrungsmittel nur indirekt, als Entgelt für Dienste, die dem Erzeuger desselben geleistet werden, gewonnen wird, und es entsteht eine immer mannigfaltigere und verzweigtere Ordnung geteilter Arbeit und indirekten Erwerbs des Notwendigen.

Das Streben, für das zweite Elementarbedürfnis dauernde Sicherheit der Befriedigung zu schaffen, führt zur Ehe als dauernder Geschlechtsgemeinschaft. Dieselbe ist aber zugleich die einfachste und ursprünglichste Form der Vereinigung mehrerer mit verschiedenen Fähigkeiten ausgestatteter Individuen zur gegenseitigen Hilfe und Sicherung der Wohlseinsbedingungen, eine Vereinigung, die sich in der Familie in demselben Sinne als durch ein Band der Natur verknüpfte Interessengemeinschaft erweitert.

Anderen Grundbedürfnissen schafft das Streben Abhilfe durch Herstellung von Obdach, Kleidung, Geräten, Waffen, durch Auffindung und Aufbarmachung der den dringendsten Bedürfnissen abhelfenden Materialien. Hier hat das Streben nach Erkenntnis des für den Menschen Wertvollen in der unorganischen und organischen Natur behufs Benutzung, nach Erkenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur zum Zwecke der Beherrschung, deren höchste Steigerung Bacon als natürliche Magie bezeichnet, seinen Platz. Die Gesamtheit der Mittel zur Sicherung der elementaren Bedürfnisbefriedigung ergibt den zusammenfassenden Begriff des Eigentums; im weiteren Verlaufe entsteht als universelles Mittel der Bedürfnissicherung durch

Anstanz das Geld, das schließlich als Inbegriff der vielfältigsten Sicherungsmittel auch für höhere Bedürfnisse, wie Ruhe und Freiheit zu selbstgewählter Beschäftigung, Ehre u. dgl. immer mehr centrales Objekt alles Begehrens wird, bis es schließlich für den sinnlosen Trieb des Geizhalses durch eine seltsame Verwechslung von Mittel und Zweck gleichsam die Stellung eines Grundbedürfnisses erhält. Das universellste Gut, das im Interesse der eigenen Sicherheit erstrebt wird, ist die Hilfe des Menschen. Indem das Streben, auf Grund verschiedenartiger Fähigkeiten Dienste auszutauschen, von der Familie aus immer weitere Kreise zieht, entsteht die Gesellschaft, durch das Streben nach Sicherstellung des Daseins und Eigentums der Staat, zunächst in der Form des aus der Familie erwachsenen Stammes, mit Gesetz und obrigkeitlicher Gewalt als Schutz nach innen, mit der Wehrhaftigkeit als Schutz nach außen, und immer mehr bewahrheitet sich der Satz: *Homo homini dens*.

Der Wert des Menschen für den Menschen findet seinen Ausdruck in der Lust, die der Mensch dem Menschen erregt und die sich bis zur hingebendsten Verehrung für den einzelnen sowohl wie für die Gemeinschaft steigern kann. Den Lustgefühlen aus der erkannten Bedeutung anderer Wesen für unser Wohlbefinden entspringt Schätzung und Anhänglichkeit. Die Lust aus der Leistung überträgt sich als Dankbarkeit auf den Leistenden. Je geistiger, individueller, nur diesem Individuum möglich die Leistung, desto mehr vertieft, individualisiert, vergeistigt sich die Dankbarkeit und wird auf der höchsten Stufe Anhänglichkeit an das besondere Individuum selbst, nicht auf Grund dessen, was es in äußerlichem Sinne leistet, sondern was es ist, d. h. durch die Äußerungen seines Wesens selbst für uns leistet. So geht z. B. in der ehelichen Gemeinschaft die Stufenleiter der Leistung aufwärts von der Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses durch die helfende Ergänzung in unsern Handlungen bis zur Befriedigung tiefer Bedürfnisse unsres seelischen Lebens. Ähnliche Steigerungen der Schätzung ergeben sich im Familienverbände überhaupt, im weiteren Verbände der Gesellschaft und des Staates und in der Freundschaft.

Die Anhänglichkeit steigt bis zur Aufopferungsfähigkeit und erweitert zugleich den Kreis ihrer Gegenstände über das dem individuellen Bedürfnis Dienende hinaus auf das an sich in einer gewissen Richtung Vollkommene, d. h. die Möglichkeit höchster Leistungen in dieser Richtung in sich Schließende, auch abgesehen davon, daß es etwa dem eigenen Vorteil zur Verfügung steht, und die Schätzung steigert sich auf diesem Wege von den ersten rohen Anfängen der Dankbarkeit aus Eigennutz bis zur selbstlosen, hingebenden Liebe und Verehrung. Auf den Anteil der formalen Bedürfnisse an der Entstehung derselben ist S. 132 hingewiesen worden.

Diesen hier nur in einigen Umrissen skizzierten Erfolgen des Sicherheitsstrebens steht freilich auch ein reiches Maß von Übeln gegenüber. Auf allen den genannten Gebieten des Strebens gehen der Auffindung der richtigen Mittel stets vielfache, Mißerfolg und selbst Verschlimmerung der ursprünglichen Übel bewirkende Irrtümer voraus, und ein Fehlgreifen in den Mitteln ist nie ausgeschlossen. Empfindliche Hemmungen erwachsen dem Streben aus dem Widerstand der Verhältnisse, die empfindlichsten aus dem Konflikt mit den Bestrebungen anderer, die geradezu unsern Bedürfnissen entgegenwirken. Individuen und Institutionen, auf deren Hülfleistung wir rechnen, erweisen sich als unzulänglich für die erwarteten Dienste. Bei den Individuen tritt zur Untauglichkeit noch die Unwilligkeit hinzu; unsre eigene und der andern feindselige Gesinnung verbittert uns das Leben; das Böse bei andern, wie bei uns selbst wird uns zum Übel; in Ehe, Familie und allen den übrigen Formen des Gemeinschaftslebens wird der Mensch dem Menschen nicht nur zu einem Gotte, sondern auch zu einem feindseligen Dämon.

Und da überdies das Gefühl univerveller Freundschaft aus allgemeiner, principieller, vollständiger Sicherstellung der Bedürfnisse und Wohlfseinsbedingungen schon von vornherein als erreichbares Ziel ausgeschlossen ist, so bleibt auch hier als letzte Zuflucht nur der Entschluß der Resignation als Zufriedenheit mit dem Maße von gesicherten Gütern, deren Besitz das Schicksal uns individuell vergönnt und als Geduld im Er-

tragen der nicht zu beseitigenden Übel. Aber die vielgepriesene Zufriedenheit ist ein bitter-süßes Kraut, und bei der Geduld, wenn auch der Spruch wahr ist:

Leichter trägt, was er trägt,
Wer Geduld zur Bürde leget.

schmeckt sogar das Bittere vor.

Beim Bedürfnis der Selbstschätzung entsteht außer dem auf die illusorischen Formen derselben gerichteten Streben, von dem im vorigen Abschnitte gehandelt wurde, auch ein dem wahren Kern des Bedürfnisses, der begründeten Selbstschätzung als Wirkung erkannten objektiven Wertes des eigenen Wesens, zugewandtes Streben.

Und zwar findet sich hier schon im Verhalten des seiner Impulse und Ziele unbewußten Triebes eine Ahnung des Richtigen.

Es giebt unzweifelhaft in der menschlichen Natur an und für sich, unabhängig von den Einflüssen der Erziehung durch Gewöhnung und Einpflanzung von Vorstellungen, unabhängig auch von der Einsicht, daß wir die Hilfe der anderen nicht entbehren können und durch eigene Leistungen uns dieselbe sichern müssen, einen unmittelbar wirkenden moralischen Trieb, wie schwach und unwirksam er auch immer sein mag, ein autonomes Gewissen im Unterschiede von dem angewöhnten und auf anerzogenen Vorstellungen ruhenden heteronomen Gewissen. Dieser moralische Trieb ist nicht ein unzerlegbares Einfaches, Ursprüngliches, Anerkannenes, ein primäres Element der menschlichen Ausstattung, wie die Dogmatiker und die englischen Moralisten des vorigen Jahrhunderts annehmen, sondern er entspringt hauptsächlich aus zwei Grundbedürfnissen, dem der Normalität der Zustände anderer und dem der Selbstschätzung. In ersterer Hinsicht ist er der Trieb, die primäre Unlust aus den wahrgenommenen Leidenszuständen der anderen, das Mitleid, zu beseitigen und die primäre Lust aus der Lust der anderen, die Mitfreude, zu erzeugen. Doch waltet bei dieser Quelle des moralischen Triebes das negative Interesse, die Beseitigung des Mitleids, vor, und überhaupt kann aus ihr allein die allgemein bezeugte unmittelbare Lustwirkung des moralischen Verhaltens an sich und ohne alle Nebenbeziehungen auf Billi-

gung durch eine Autorität oder Verbesserung unsrer eigenen Schicksalslage nicht abgeleitet werden. Es wird berichtet, daß die Wilden der Tongainseln, die sich durch sittliche Führung auszeichneten, dem englischen Kapitän Mariner bezeugten: „Nach einer guten That haben wir ein schönes, herrliches Gefühl, darum handeln wir gut“, und Jakob Grimm schreibt in Bezug auf seine Beteiligung am Protest der sieben Göttinger Professoren gegen den hannöverschen Verfassungsbruch: „Solange ich den Atem ziehe, werde ich froh sein, gethan zu haben, was ich that“. Diese unmittelbare Freude am vollbrachten Guten als solchem ist nichts anderes, als Lust aus der unbewußten Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses, aus Beseitigung der primären Unlust aus der Vorstellung des eigenen Unwertes, aus dem unklaren Gefühle, dem eigenen Streben objektiven Wert zugeführt zu haben. Auf Erzielung dieser Lust geht vornehmlich der moralische Trieb, soweit er rein natürlich entspringt. Er bleibt auch hier dem allgemeinen Charakter des Triebes treu; er ist blind, d. h. er kennt weder die Ursache der bekämpften Unlust, die Nichtbefriedigung des Bedürfnisses der Selbstschätzung, noch das erstrebte Ziel, die Erzeugung begründeten Selbstgefühls, noch das Verhältnis des gewählten Mittels, des moralischen Handelns, zum Zwecke; ihn leitet nur die dunkle Ahnung einer durch Beförderung des allgemeinen Wohles zu erzielenden eigenen Lust, die in der Lust aus dem Mitgefühl allein nicht aufgeht. Die Lust, die er erzeugt, ist die Lust aus dem nur undeutlich erkannten Gute begründeter Selbstschätzung.

Nur sporadisch und gelegentlich vermag sich der Trieb nach begründeter Selbstschätzung neben den zahlreichen anderen durch die mannigfaltigen Grundbedürfnisse angeregten Trieben geltend zu machen. Zu einem bewußten Begehren aber, das auf deutlicher Erkenntnis des Grundbedürfnisses und des wirklichen Mittels zu seiner Befriedigung beruht, hat es die Menschheit im allgemeinen bis jetzt noch nicht gebracht. Beim Bedürfnis der Selbstschätzung sind die zahlreichen, im vorigen Abschnitt nachgewiesenen Illusionen zu mächtig; die Illusionen des vermeintlichen Besitzes eigenen Wertes und das Streben

nach der Bezeugung desselben durch andere überwuchern das Grundbedürfnis und halten die Erkenntnis der wahren Sachlage hinten. Nur vereinzelte Spuren richtiger Einsicht in das beim autonomen sittlichen Streben eigentlich verfolgte Gut lassen sich nachweisen. In diesem Sinne kann folgender unscheinbarer Satz aus Pestalozzis *Lienhard und Gertrud* (§ 2) wohl als ein tiefgründiger Ausspruch bezeichnet werden: „Arner“ (der Grundherr des Dorfes) „lehnte sich nach dem kommenden Morgen, eine That zu thun, wie er tausende that, um seinem Dasein einen Wert zu geben“. Hier tritt der Zweck des natürlichen moralischen Strebens bewusst hervor, die Lust aus dem sittlichen Handeln wird als Lust aus begründeter Selbstschätzung erkannt; der moralische Trieb wird dadurch zum moralischen Begehren. Einige andere Zeugnisse für ein bewußtes Begehren nach begründeter Selbstschätzung werden am Schluß des zweiten Teiles noch beigebracht werden.

Das Grundbedürfnis der Selbstschätzung entbehrt der festen oberen Grenze; schon aus diesem Grunde mußte seine illusorische Befriedigung als unzureichend gelten. Die Befriedigung durch die Illusion selbst war der Gefahr der Illusionsstörung, die durch das aus der Illusion entspringende Streben außerdem der Gefahr des Mißerfolges ausgesetzt. So gab es dort einen dreifachen Anlaß zur Resignation. Die wahre Befriedigungsweise des Bedürfnisses durch Streben nach wahren Eigenwert ist kaum gefaßt und kann daher das Begehren nicht leiten. So kommt es, daß nicht einmal neben den übrigen Begehrenungen in gleichberechtigter Stellung das bewußt auf wirklich begründete Selbstschätzung gerichtete Begehren zur Geltung gelangt, und es bleibt, wenn auch des deutlichen Bewußtseins ihres Grundes entbehrend, die peinigende Unlust des eigenen Unwertes, die verurteilende Stimme des Gewissens, sofern es das unmittelbare Werturteil über Eigenwert ist. Auch hier also entspringt die Nötigung zur Resignation. Deutlich bewußt würde dieselbe an diesem Punkte als Verzicht auf die Möglichkeit auftreten, durch eigenes Streben eine ausreichende Befriedigung des Wertbedürfnisses zu erzielen; da aber die ganze Sachlage nicht ins deutliche Licht des Bewußtseins tritt, so hat

auch die hier auftretende Form der Resignation nur die unbestimmte Färbung einer Beruhigung des drängenden Gewissens durch die Vorstellung der Unmöglichkeit, ihm Genüge zu thun, aber ohne deutliche Erkenntnis des eigentlichen und letzten Zieles des im Gewissen sich offenbarenden Bedürfnisses.

Die formalen seelischen Bedürfnisse entfesseln trotz des ausgiebigen Maßes von Befriedigung, das ihnen sowohl durch das Streben im Dienste der materialen Bedürfnisse als auch gesondert durch die reichen Anregungen des Weltgeschehens gegeben wird, eine große Fülle von Trieben und Begehungen. Das hier in Betracht kommende Thun ist zunächst auf Zerstreuung, d. h. zeitweilige Ablenkung des Bewußtseins von beherrschenden ernstesten Bestrebungen, auch von Sorgen und Kümernissen, ferner auf Erholung, d. h. Auffrischung der in der Arbeit und im Kampfe des Lebens erlahmenden Kräfte durch eine leichte und spielende Inanspruchnahme gerichtet und hat in dieser Wirkung seinen Segen und seine Berechtigung. Hier gilt, wenn nur die Mittel dem Zwecke gemäß gewählt sind und der Zweck erreicht wird, uneingeschränkt das Wort: *Res severa gaudium*. Zerstreuung und Erholung sind sekundäre, aus dem Streben nach materialer Befriedigung sich ergebende Bedürfnisse, die auch auf der höchsten Stufe der Ordnung des Lebens, der sittlichen, weil ohne sie das Wirken erlahmt, ihre Berechtigung behalten. Rein und ausschließlich im Dienste der formalen Bedürfnisse tritt das formale Streben auf, wenn es lediglich auf Zeitvertreib, auf Mittel gegen die Langeweile gerichtet ist. Wir haben an dieser Stelle nicht die moralische Berechtigung dieser Bestrebungen zu beurteilen, sondern nur das tatsächliche Vorhandensein der mannigfaltigen, auf Befriedigung dieses seelischen Grundbedürfnisses gerichteten Bemühungen nachzuweisen. Ist einmal primäre Unlust aus unzureichender Beschäftigung der seelischen Fähigkeiten vorhanden, so wird auch als Trieb wie als Begehren das Streben entspringen, die primäre Unlust loszuwerden und Güter formaler Beschäftigung zu erzeugen.

Es ist unmöglich, die hier entspringende Fülle von Bestrebungen auch nur annähernd aufzuzählen, zumal hier die

strenge Abgrenzung gegen die Befriedigung des Zerstreuungs- und Erholungsbedürfnisses, ja auch gegen die des Ehr- und Selbstschätzungsbedürfnisses, fast unmöglich ist. Dasselbe Thun dient mehreren Bedürfnissen und die Grenzen laufen ineinander. Unmöglich ist es auch, Trieb und Begehren strenge voneinander zu sondern, obgleich im allgemeinen auch hier der Trieb die naive, des Zweckes und der Mittel nicht deutlich bewusste, mit gesunder Unbefangenheit und Reflexionslosigkeit den Impulsen des Bedürfnisses gehorchende Form des Strebens ist, das Begehren dagegen bewußt und absichtlich Vertreibung der Langeweile, Zeitvertreib, Amüsament, Vergnügen, Unterhaltung als Ziel verfolgt.

Wo Nachfrage ist, da ist auch Angebot. Ein Zeugnis für die Allgemeinheit und Nachdrücklichkeit des Strebens bilden die zahlreichen Veranstaltungen im gesellschaftlichen Leben, die teils dem einen oder andern der drei seelischen Beschäftigungsbedürfnisse gesondert, teils mehr oder minder unterschiedslos allen dreien gewidmet sind. Große Gruppen von Lebensberufen dienen vorzugsweise oder ausschließlich, direkt oder indirekt dem Streben nach Unterhaltung. Von ihm leben die Veranstalter öffentlicher Vergnügungen wie die Produzenten aller Art von Luxusgegenständen. Sämtliche Künste, die eigentlich schaffenden, wie die der Darstellung oder Vervielfältigung der künstlerischen Schöpfungen dienenden — Musiker, Sänger, Schauspieler, die Vervielfältigung in der bildenden Kunst — haben unbeschadet des idealen, prophetischen Berufs der wahren Kunst ihr nächstes und unmittelbarstes Wirkungsgebiet an der Unterhaltung, populärwissenschaftliche Vorträge und Publikationen aller Art dienen dem intellektuellen, Vereine für jede erdenkliche Art von Liebhabereien teils dem intellektuellen, teils dem das Streben betreffenden Beschäftigungsbedürfnisse, gesellige Vereinigungen und Veranstaltungen verschiedenartigsten Charakters kommen mehr oder minder universell dem Streben nach seelischer Beschäftigung entgegen und ziehen daraus ihre Lebenskraft; Brot und Cirkusspiele heißt nicht nur beim alten römischen Pöbel das Lösungswort. Der verständige Durchschnittsmensch aber wählt, auch wenn ihn das materiale Bedürfnis nicht drängt, eine ge-

regelte Lebensthätigkeit, die er gelernt hat und versteht, weil der Mensch doch etwas zu thun haben müsse, Langeweile eine Plage ist oder zu allerlei Thorheiten führt und Müßiggang aller Laster Anfang ist.

Durch alle diese Bestrebungen werden wirkliche Güter gewonnen, die wirklichen Grundbedürfnissen der Menschennatur entgegenkommen. Ebenso entspringen aus denselben mancherlei Übel; wirtschaftliche Nachteile, Verschwendung, Veräumnis wichtiger Interessen, Vermessen der gesuchten Lustwirkung, Überdruß, Konflikte aus der Einmischung in fremde Interessen u. dgl. Der Klatschhüchtige und Intriguant zieht sich Haß und Feindschaft zu; bei der gewählten Form des Zeitvertreibes bleibt die gehoffte Befriedigung aus und der rastlose Trieb irrt vom einen zum andern, weil er sich in der Wahl der Mittel vergriffen hat und wegen der unbestimmten Höhe des Bedürfnisses eine endgültige Befriedigung nicht eintreten kann. Durch Gewöhnung an bestimmte Befriedigungsweisen entstehen ferner sekundäre Bedürfnisse, z. B. die Bedürfnisse bestimmter Arten intellektueller, geselliger, künstlerischer Genüsse und Anregungen, bestimmter Thätigkeitsweisen u. dgl., aus deren durch Befriedigung oder Nichtbefriedigung wieder neue Reihen von Gütern und Übeln entspringen. Die Übel aber geben wieder neuen Genealogieen von Illusionen und Bestrebungen das Dasein, deren Entwicklung nach denselben Gesetzen verläuft, wie bei den primären Bedürfnissen. Andererseits aber führt auch hier die Einsicht in die Unmöglichkeit einer in jeder Beziehung vollgültigen Befriedigung der Grundbedürfnisse, in die Unmöglichkeit, für jeden Moment des Daseins durch adäquate Beschäftigung der seelischen Anlagen der Unlust der Langeweile völlig zu entgehen, zur Bescheidung einer relativen Zufriedenheit, die dem Bedürfnis eine künstliche Grenze setzt.

Die primäre Unlust aus den Bedürfnissen hinsichtlich der Entwicklungsstadien führt zum Streben nach möglichst normaler Gestaltung dieser Lebensstufen und nach Sicherstellung der einer jeden derselben vorzugsweise eigenen Bedürfnisse. Sobald der Mensch intellektuell genügend gereift ist, um sich den zukünftigen Entwicklungsgang seines Lebens vor Augen stellen

zu können, entwirft er einen Lebensplan, nach dem er seine Bestrebungen einrichtet. Eine bestimmte Weise des Wirkens und Schaffens mit bestimmten Zielen wird für die Zeit der Vollkraft in Aussicht genommen und die Weise der Vorbereitung und Ausbildung in der vorhergehenden Lebensperiode dieser gewählten Weise des Schaffens angepaßt. Das Alter soll sich als eine Zeit der Ernte, des Ruhens auf den gewonnenen Erfolgen, der befriedigten Selbstschätzung im Blick auf das Geleistete und Erreichte, der zwanglosen Beschäftigung mit dem, was uns das Liebste ist, gestalten; wir möchten, was wir in der Jugend wünschen, im Alter in Fülle haben.

Diese Bestrebungen können, wenn mit besonnener Wahl der Ziele, zureichenden Kräften und richtigen Mitteln durchgeführt und nicht durch äußere Hemmungen durchkreuzt, bis zu einem gewissen Grade schöne Erfolge gewinnen und schätzbare Lebensgüter erzielen. Leicht und oft aber bereitet, wenn auch die übrigen Bedingungen des Gelingens vorhanden sind, die äußere Hemmung durch die Ungunst des Schicksals Mißerfolg auch innerhalb bescheidener Ziele. Die Zeit der Vollreife gewährt uns nicht das Erhoffte; das Alter gestaltet sich mehr als Zeit des Verfalls, denn als Zeit der Vollendung. Aber auch im günstigsten Falle können die Grundbedürfnisse aus der Entwicklung ihrer eigentlichen vollen Ausdehnung nach, die Bedürfnisse der vollen harmonischen Normalität der einzelnen Stufen, der stetigen Steigerung und des vollendeten Abschlusses der Entwicklung und der Sicherheit, diesen Abschluß überhaupt zu erreichen, keine Befriedigung finden. Es muß also auch hier im einzelnen, wie im ganzen, in Bezug auf das thatächlich Erstrechte, wie in Bezug auf das eigentliche Grundbedürfnis der Stachel der entstehenden Unlust durch die Einsicht in die Unvermeidlichkeit der Einschränkungen abgestumpft und Resignation geübt werden.

Die Bedürfnisse hinsichtlich des Aufhörens unsres Daseins bieten dem primären Abhülfestreben nur zwei Angriffspunkte, den physischen Schmerz des Sterbens und die in jedem Momente vorhandene Ungewißheit der Lebensdauer.

Die Anforderung der körperlichen Schmerzlosigkeit des Sterbens wird in der Regel nicht erfüllt, die Unlust aus dieser Nichterfüllung wird aber streng genommen erst im Momente des Todes selbst wirksam und kann daher kein Streben mehr erzeugen. Es gilt in dieser Beziehung das Wort Epikurs: Wo ich bin, ist der Tod nicht und wo der Tod ist, bin ich nicht. Wird der Vorgang des Scheidens aus dem Leben in die Länge gezogen, so gehört dieser Zeitraum des Todeskampfes körperlich betrachtet doch noch dem Leben an und der hier entstehende Schmerz ist unter den Gesichtspunkt des Körperschmerzes überhaupt unterzuordnen. Nur wo der Moment des Sterbens mit Sicherheit vorausgesehen wird, könnte sich ein Streben auf Beilegung des Körperschmerzes, auf körperliche Euthanasie durch Betäubung richten. So schwankt in dem Freiligrathschen Gedichte „Die seidne Schnur“ der Großvezir, der die Schnur zur Selbsterdrofflung zugesandt erhält, einen Augenblick, ob er sich in den Armen seiner Favoritin den Tod geben soll, ruft aber dann, diese Auskunft durch eine wirksamere erlösend, nach Opium, und Seneca wählt den Tod durch unmerkliches Verbluten im warmen Bade. Im ganzen scheint aber für das menschliche Bewußtsein die Bedeutung des Todes Schmerzes gegenüber dem Gewicht der Thatsache des Scheidens aus dem Leben sehr zurückzutreten und selbst bei Selbstmördern scheint das Streben nach körperlicher Euthanasie nur eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Die Unsicherheit und stete Gefährdung des Lebens ruft den Trieb auf zu ängstlicher Vermeidung auch scheinbarer und eingebildeter Gefahren und zu hypochondrischer Sorge um das Leben bei körperlichen Beschwerden. In Momenten plötzlicher Gefahr äußert er sich als Selbsterhaltungstrieb in kopflosem Ringen um die Erhaltung des Lebens und, wenn, wie bei Schiffbrüchen, Feuersbrünsten in gefüllten öffentlichen Gebäuden u. dgl., viele gleichzeitig von der Gefahr bedroht werden, in rücksichtslos selbstsüchtigem und zugleich zweckwidrigem Hinderdrängen nach dem Rettungsmittel, wobei er nicht nur das Leben der andern für nichts achtet, sondern meist auch die Gefahr für das eigene nur vermehrt.

Das Verhalten des verständigen Begehrens in Bezug auf Lebensgefahren, das durch Vorsicht, Geschicklichkeit und Geistesgegenwart die Möglichkeiten eines gewaltsamen Lebensendes zu vermindern weiß, schildert treffend, wenn auch hinsichtlich des Erfolges etwas zu vertrauensvoll, der Schiller'sche Tell in folgenden Worten:

Wer frisch umherspäht mit gesunden Sinnen,
Auf Gott vertraut und die gelenke Kraft,
Der hilft sich leicht aus jeder Fährlichkeit und Not.

Eben dasselbe kann durch verständige Regelung der Lebensführung als Makrobiotik die Aussichten auf Erreichung des natürlichen Lebenszieles erfolgreich vermehren und als ärztliche Kunst die Gefährdung des Lebens durch Krankheit oder Verwundung in vielen Fällen abwenden. In den gesicherten und geordneten Lebensverhältnissen, die es zu schaffen und stetig zu vervollkommen bemüht ist, vermindern sich stetig die Möglichkeiten vorzeitigen Lebensverlustes und erhöht sich die durchschnittliche Lebensdauer. Durch alle diese Bemühungen aber geschieht der unlustvollen Grundthatfache nur ein verhältnismäßig geringer Abbruch, und auch hier kann nur demütige Ergebung in die einmal gegebene Einschränkung der Sicherheit unsrer Schicksalsbedingungen dies verbleibende und nicht zu beseitigende Maß von Unlust vermindern.

Auch gegen die primäre Unlust aus den Zuständen anderer tritt zuerst der Trieb in Aktion. Nicht gegen die dauernden Ursachen und Zusammenhänge der Übel anderer, sondern gegen die unmittelbar die selbstliche Unlust erregenden momentanen Leidenszustände wendet er sich und nicht gründliche und dauernde Abhülfe, sondern nur Beseitigung der beunruhigenden Symptome erstrebt er. Die Wehklage zu beschwichtigen, den nagenden Hunger, die blutende Wunde zu stillen, das augenfällige, den eigenen augenblicklichen Gefühlszustand störende Übel zu beseitigen, das ist sein Anliegen. Wie wenig damit oft wirklich geholfen ist, ja wie der im Grunde so jünktlich egoistische Drang vielleicht durch erheucheltes Leid mißbraucht wird, das entzieht sich seiner Kenntnisaufnahme, da es bei ihm hinsichtlich des Objekts seiner Teilnahme heißt: Aus den Augen,

aus dem Sinn! Das Almosen hat zwar seinen Namen von der Eleemosyne, dem Mitleid, ist aber nur eine oberflächliche und unwirksame, meist sogar schädliche Bethätigung desselben.

Da der Trieb unzweckmäßig zu Werke geht, kann auch sein Erfolg nur ein geringer sein. Da es bei ihm nicht einmal im konkreten Einzelfalle zu einer wirklichen Abhülfe kommt, wird er auch bei ausgiebigster Bethätigung die Gesamtsumme der möglichen und wirklichen Unlust aus fremdem Leid kaum vermindern.

Mit ganz andern Waffen tritt das Begehren gegen das Leid des Nächsten als Feind des eigenen Friedens auf den Plan. Durch Zurückgehen auf die wirklichen Quellen der Not vermag es nachhaltige Hülfe zu gewähren und der Summe des menschlichen Elends wirkliche Abzüge abzurufen.

Das Streben aus dem natürlichen Mitgefühl hat nur einen untergeordneten Anteil, aber es hat doch einen Anteil an den übrigens aus höheren ethischen Motiven entspringenden zweckvollen Abhülfebestrebungen gegen jede Art von Not, die auf dem Boden der christlichen Gesellschaftsordnung sich entwickelt haben. Da die vereinzelte Kraft nur wenig vermag, werden hier den zahlreichen großen und umfassenden Gruppen gleichartigen Elends ebenso zahlreiche Organisationen zur Erforschung der wahren Ursachen der Not und zur Beschaffung umfassender, gründlich wirksamer Gegenmittel entgegengestellt. Neu auftretende oder neuentdeckte Formen des Elends und neugefundene Mittel der Abhülfe rufen neue Bündnisse zum Kampfe hervor, und neben das Princip der Freiwilligkeit tritt das der staatlich geregelten Abhülfe. Indem beide wetten, erscheint die civilisierte Gesellschaft mit dem Banner der freiwilligen Organisation auf der einen und dem Staate als Vertreter des „praktischen Christentums“ auf der andern Seite als eine einzige große solidarische Organisation zum Kampfe gegen Not und Leid.

So wirksam und erfolgreich nun ein solches Vorgehen auch zur Verminderung der Unlust aus dem Mitgefühl ist, so bedarf es doch kaum der Erinnerung, daß diese Unlust, da die Not der andern aus derselben Mannigfaltigkeit von Quellen entspringt, wie die eigene der Helfenden und diese Quellen bei

den andern größtentheils so wenig verstopft werden können, wie bei uns selbst, nur teilweise gehoben werden kann, teilweise aber, wie unsre eigene, als unabänderliches Übel auch von uns selbst mit Geduld ertragen werden muß.

Rückblick auf den ersten Teil.

Zunächst wurde gegen Schopenhauer erst erfahrungsmäßig die Lust als ein vorwiegend selbständig auftretender, von vorheriger Unlust unabhängiger seelischer Zustand erwiesen und dann dieser erfahrungsmäßigen Wahrheit im Gegensatz gegen den Schopenhauerschen Primat des Willens durch die Bedürfnistheorie eine ursächliche Unterlage gegeben. So wurde auf Grund der Unabhängigkeit vom Auftreten von Übeln die innere Möglichkeit der Güter überhaupt festgestellt.

Auf dieser Grundlage konnte sodann versucht werden, die Grundzüge einer Übersicht der innerlich möglichen primären Güter und Übel durch Ableitung aus den Grundbedürfnissen als Formen der Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben generisch zu entwerfen.

Nachdem so die innere Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Gütern festgestellt war, konnte durch Hinzunahme der äußeren, d. h. nicht die Grundbedürfnisse betreffenden Bedingungen des Gefühlslebens die weitere Ausführung der elementaren Güterlehre gegeben werden.

Hier ergab sich zunächst, daß durch das Fehlen einer festen oberen Grenze bei einem bedeutenden Teile der Bedürfnisse eine unvermeidliche Quelle von Unlust besteht, sowie ferner, daß, wo immer ein Streben in Betracht kommt, mag dasselbe die unmittelbare Äußerungsweise der betreffenden Bedürfnisse sein oder erst aus primärer Unlust der Nichtbefriedigung entspringen, diesem Streben seiner Natur nach außer der Lust der Bethätigung die doppelte notwendige Unlust des Spannungszustandes und der Kraftanstrengung zukommt, also das Streben selbst in gewissem Maße zugleich ein Gut und ein Übel ist.

Ferner wurde untersucht, in welchem Maße bei den einzelnen Grundbedürfnissen thatsächlich durch unmittelbare Befriedigung oder Nichtbefriedigung primäre Güter oder Übel auftreten. Dieses Maß ergab sich als ein bei den verschiedenen Grundbedürfnissen sehr verschiedenes, im allgemeinen aber stellte sich heraus, daß überall neben ursprünglicher Lust auch ursprüngliche Unlust auftritt, die nun den Impuls zu den weiter sich anschließenden Entwicklungen bildet.

Für die in der Nichtbefriedigung von Vorstellungsbedürfnissen bestehenden Übel ergaben sich als Mittel einer vielfach wirksamen, auf die Dauer aber nur bedingt wertvollen Abhülfe der Leichtsinn und besonders die primären Illusionen, die also als zwei Arten von sekundären Gütern zu betrachten waren.

Aus den Illusionen entwickelte sich teilweise ein Streben, das demgemäß auch an den eigentümlichen dem Streben anhaftenden Formen von Lust und Unlust seinen Anteil hatte.

Die universellste bei allen Formen der Unlust aus den Grundbedürfnissen auftretende Form der Abhülfe war das primäre Abhülfestreben, das meist successive und mehr oder minder deutlich gesondert in der Form des Triebes und des Begehrens auftrat. Das Abhülfestreben erzeugt, soweit es erfolgreich ist, durch Befriedigung der Grundbedürfnisse Güter, soweit es von Mißerfolg begleitet ist, vergrößert es die Summe der ursprünglich vorhandenen Übel durch die Unlustursachen der Hemmungen und Konflikte und des Mißerfolgs. Auf dem Wege dieser Formen des Strebens entstehen ferner teils wahre, teils falsche sekundäre Bedürfnisse, an die sich dieselben Entwicklungen aufs neue anknüpfen, wie an die Grundbedürfnisse.

An allen Punkten endlich, wo unvermeidliche Unlust entstand, bot sich als Erleichterungsmittel die freiwillige Selbstbescheidung, der gefasste Verzicht auf vollgültige Befriedigung dar: die Möglichkeit der Resignation als Abschwächung der Unlust begleitete, wenn auch nicht als Möglichkeit eines Gutes, so doch als mögliche Arznei gegen die Übel, alle Phasen dieser Entwicklung von Gütern und Übeln.

Diese genetische Darstellung der Lust- und Unlustursachen nun konnte nicht bis in die äußersten Verästelungen der be-

treffenden Prozesse, wo dieselben durch Zusammenwirken zu vielfacher Ursachen unendlich kompliziert und zugleich von Individuum zu Individuum verschieden werden, hinabsteigen: sie mußte beim Fundamentalen stehen bleiben und an der Grenze des Fölbierbaren Halt machen, um nicht in eine verwirrende, nicht mehr übersichtliche und nicht mehr allgemeingültige Mannigfaltigkeit hinein zu geraten.

Ferner aber konnte es auch nicht in der Absicht der elementaren Güterlehre liegen, den univetsellen Werturteilen vorzugreifen oder auch nur zu präjudizieren. Wenn vielleicht an manchen Stellen durch nachdrückliche Betonung auch der vorhandenen Übel der Schein entstanden ist, als arbeite diese elementare Darstellung einem Universalurteil im Sinne des timologischen Skeptizismus vor, so ist dies ein falscher Schein. Wie durch die Selbständigkeit der Lust Güter möglich werden, so entstehen durch die entsprechende Selbständigkeit der Unlust die entsprechenden Übel. Die wirkliche Aufgabe dieses Teiles war statistische Orientierung auf dem ungeheuren Gebiete durch Feststellung von Orientierungspunkten, Benennung und Aufzählung, nicht Wertvergleichung, Vollständigkeit des Materials, nicht Verarbeitung zu einem Endergebnis. Letztere ist ausschließlich dem zweiten Teile vorbehalten.

— — — — —

Zweiter Teil.

Zusammenfassende Güterlehre oder Glückseligkeitslehre.

Einleitung.

Die zusammenfassende Güterlehre hat es mit dem univ-
versellen Werturteil oder mit der Frage der Möglichkeit der
Glückseligkeit zu thun. Wie der erste Teil seinen Ausgangs-
punkt vom radikalen timologischen Skepticismus Schopen-
hauers nimmt, so der zweite von der gemäßigteren Negation
von Hartmanns. Daß die Leugnung der Möglichkeit irgend
eines Gutes überhaupt auch Leugnung der Möglichkeit der
Glückseligkeit ist, versteht sich so sehr von selbst, daß darüber
kein Wort weiter verloren zu werden braucht. Mit Schopen-
hauer ist hier nicht weiter zu rechten. Wenn aber, was
v. Hartmann thut, die Möglichkeit von Gütern im einzelnen
zugestanden, dennoch aber die Möglichkeit der Glückseligkeit ge-
leugnet wird, so ist das ein Standpunkt, der gerade an dieser
Stelle unsere Beachtung fordert. Schopenhauer vertritt die all-
gemeine und notwendige Negativität der singulären Werturteile,
v. Hartmann giebt die Möglichkeit positiver singulärer Wert-
urteile in gewissen Grenzen zu, behauptet aber trotzdem die all-
gemeine und notwendige Negativität der univ-
versellen Werturteile.

v. Hartmann lehnt sich zwar im Princip an die Schopen-
hauerische Voraussetzung an und behauptet, daß in der Regel

die Lust im Anschluß an vorhergehende Unlust des Begehrens entsteht, scheint aber auch in diesem Falle in höherem Maße als Schopenhauer die Möglichkeit der Erreichung wenigstens des Nullpunktes der Befriedigung anzunehmen, so daß sich die vorher erlittene Unlust durch die nachher erfahrene Lust ausgleicht, wobei allerdings noch kein Gut zustande kommt. Dagegen weicht er in dem Punkte von der radikalen Negation Schopenhauers ab, daß er die Möglichkeit der Entstehung von direkter Lust ohne vorhergehende Unlust des Strebens, also die Möglichkeit nicht im Entstehen schon absorbiertener Lust und damit die Möglichkeit wirklicher Güter, wenn auch nur für eine sehr beschränkte Zahl von Fällen, zugiebt. Trotz dieses geringfügigen Zugeständnisses aber bleibt v. Hartmann beim universellen Werturteil auf dem Boden der timologischen Skepsis stehen, indem er mit der größten Entschiedenheit nicht nur das tatsächliche Überwiegen der Unlust über die Lust im Gesamtverlaufe des Lebens, sondern auch die innere Notwendigkeit dieses Überwiegens nach den Grundbedingungen unsrer Organisation, also die innere Unmöglichkeit der Glückseligkeit behauptet. Allerdings stützt er diese Behauptung der inneren Unmöglichkeit vornehmlich auf die aus einer unhaltbaren Metaphysik abgeleitete psychologisch falsche Lehre von der selbstthätigen Entstehung des Strebens ohne vorhergehende Unlust als Regel. Seine Hauptgründe für die Unmöglichkeit überwiegender Befriedigung „ergeben sich unmittelbar aus der Natur des Willens selbst und gelten daher ohne weiteres nicht bloß für unsre Welt, sondern für jede Welt, die als Objektivation des Willens nur irgend möglich ist“ (Philos. des Unbewußten, 9. Aufl. II, S. 300). Hier wird die innere Unmöglichkeit behauptet, freilich nur unter Voraussetzung der Gültigkeit seiner Metaphysik. Wenn er in späteren Äußerungen, auf die weiter unten noch zurückzukommen ist, die exakte empirische Erweisbarkeit des Überwiegens der Unlust für jedes einzelne Menschenleben behauptet, so hat er erstens den Beweis für diese Behauptung nicht geliefert, und zweitens würde mit einem solchen Beweise, selbst wenn er möglich wäre, nur das tatsächliche Nichtvorhandensein, nicht aber die innere Unmöglichkeit der Glückseligkeit dargethan sein.

Diese innere Unmöglichkeit wird bei v. Hartmann nur unter der Voraussetzung seiner metaphysischen Willenslehre behauptet. Für unsre Aufgabe kommt aber auch nicht sowohl die Begründung, die hinfällig ist, sondern die charakteristische Thatsache der Behauptung einer in den unveränderlichen Grundzügen unsrer Organisation gegebenen inneren Unmöglichkeit der Glückseligkeit in Betracht. In dieser Behauptung wird die Thatsache des univervellen negativen Werturteils, des univervellen timologischen Skepticismus perfekt, und in dem Vorhandensein dieser Thatsache, nicht in dem Maße, in dem die Begründung gelungen, liegt die äußere Aufforderung zu einer Prüfung der zweiten Hauptfrage, der univervellen Frage: Ist Glückseligkeit möglich? Es handelt sich nicht sowohl um eine Widerlegung v. Hartmanns, als um Gewinnung selbständiger haltbarer Resultate über diesen Punkt.

Soll nun diese Frage vollständig untersucht werden, wie es einer kritischen Güterlehre zukommt, so müssen die verschiedenen Weisen, in denen die Möglichkeit der Glückseligkeit behauptet werden kann und thatsächlich behauptet wird, im einzelnen geprüft werden.

Da tritt uns denn zunächst als möglich und wirklich die Behauptung entgegen, daß vollkommene Glückseligkeit unter Ausschluß jeder Art von Unlust möglich sei. Allerdings nicht für den gegenwärtigen Weltzustand, für den das reichliche Vorhandensein von Unlust nicht wohl bestritten werden kann, aber für wesentlich veränderte Existenzbedingungen wird von der christlichen Güterlehre die Möglichkeit eines unlustlosen und vollkommen glücklichen Zustandes behauptet. Da nun die ideale Umgestaltung des Weltzustandes einschließlic der Einrichtung unsrer Organisation, die hierbei vorausgesetzt werden muß, an der Bewahrung der Identität der Person und des persönlichen Bewußtseins als des Subjekts der Glückseligkeit ihre notwendige Grenze hat, so hat auch diese Frage, die sich im übrigen ins Metaphysische verliert, eine empirisch-psychologische Seite; es ist möglich, unter dem Zugeständnis aller zulässigen idealen Verbesserungen des gegenwärtigen Weltzustandes festzustellen, ob bei Wahrung der für die Identität unsrer Person unumgäng-

lichen Grundzüge unfres Wesens vollständige Glückseligkeit innerlich möglich, d. h. ob sie mit diesen unveräußerlichen Grundzügen unfres Wesens in Einklang zu bringen ist. Sollte diese Frage verneinend beantwortet werden müssen, so sind wir der Untersuchung über die äußere Möglichkeit so lange überhoben, bis wir hinsichtlich der inneren Möglichkeit eines Besseren belehrt sind.

Die zweite Untersuchung beschränkt sich auf den thatfächlichen gegenwärtigen Weltzustand. Hier kann selbstverständlich nur von einer relativen Glückseligkeit durch Überwiegen der Lust über die Unlust als Gesamtsumme die Rede sein; die Frage kann nur sein, ob ein positives univervielles Werturteil im Sinne eines unzweifelhaften Lustüberschusses möglich ist.

Diese Untersuchung nun muß gesondert geführt werden für die beiden gänzlich verschiedenen Verfahrensweisen, in denen das Streben nach Glückseligkeit vorkommt. Die eine ist die Verfahrensweise des unphilosophischen populären Bewußtseins, die in dem Bemühen um Beseitigung der primären Unlust und um Vermehrung der Gütersumme im allgemeinen nicht über die vier im vorigen Abschnitte geschilderten Aushülfemittel: Leichtsin, Illusion, iporadisches und unsystematisches Streben, Resignation hinauskommt, die andere ist die systematisch-philosophische, die das Glückseligkeitsstreben in die einheitliche und systematische Form des Willens bringt und von dieser systematischen Regelung des Lebens allein die Realisierung der Glückseligkeit erwartet.

Für ersteren Standpunkt kann die Frage nicht durch Berufung auf das Selbstzeugnis des populären Bewußtseins, auch nicht, wie v. Hartmann vorschlägt, durch statistische Berechnung der Lust- und Unlustsumme des gesamten Lebens, eine Art von Gefühlsbilanz, entschieden werden; denn einesteils würde durch beide Verfahrensweisen, auch wenn sie ein sicheres Resultat ergäben, nur die äußere Thatfache festgestellt, aber kein Einblick in die inneren ursächlichen Zusammenhänge eröffnet, andernteils wird auch auf beiden Wegen nicht einmal über den thatfächlichen Glückseligkeitserfolg ein sicheres Urteil gewonnen. Mag daher die Antwort bejahend oder verneinend ausfallen,

sie muß jedenfalls aus der inneren Möglichkeit oder Unmöglichkeit abgeleitet werden.

Die philosophischen Verfahrensweisen gehen auf Unterordnung aller Bedürfnisse unter ein beherrschendes, auf Regelung des Lebens durch einen einheitlichen, systematischen Willen, der auf Realisierung der Glückseligkeit durch ein einheitliches höchstes Gut gerichtet ist. Die Untersuchung dieser Standpunkte führt endlich auf die Frage, ob es unter den Bedürfnissen unsrer Natur eines von absoluter Dringlichkeit, ob es also ein wirkliches höchstes Gut giebt, dessen absolute Überordnung in der Einrichtung unsrer Natur begründet ist. Ist ein solches innerlich, d. h. nach dem Dringlichkeitsverhältnisse der Grundbedürfnisse möglich, so muß schließlich auch noch die äußere Möglichkeit oder Realisierbarkeit desselben nachgewiesen werden. Ist dies durchführbar, so ist damit die absolute Möglichkeit der Glückseligkeit als überwiegender Lust nachgewiesen.

Es wird sich auf diesem Wege eine vierfache Möglichkeit überwiegender Lust ergeben.

Zunächst muß zwar die innere Möglichkeit vollkommener Unlustlosigkeit auch unter den veränderten Daseinsbedingungen einer idealen Weltordnung verneint werden, aber die auf einen solchen künftigen Zustand gerichtete Hoffnung bildet doch schon im diesseitigen Zustande ein so starkes Gegengewicht gegen die gesamte mögliche Unlust des Lebens, daß ihre Lustwirkung dieselbe überwiegt.

Ferner wird sich sowohl für den Standpunkt des populären Bewußtseins, als für die Standpunkte der mit Überzeugung verfolgten höchsten Güter, auch wenn diese objektiv unhaltbar sind, die bedingte Möglichkeit überwiegender Lust ergeben.

Endlich ergiebt das wahre, höchste Gut der auf realem Eigenwert beruhenden, begründeten Selbstschätzung die absolute Möglichkeit der Glückseligkeit als überwiegender Lust.

Die Ausführung dieses Ganges der Untersuchung ergiebt die vier Kapitel dieses Buches.

I. Die innere Unmöglichkeit vollkommener Glückseligkeit.

1. Das Maß der mit der Identität des Selbstbewußtseins vereinbaren Veränderungen unsrer Daseinsbedingungen.

Die christliche Hoffnung geht auf einen Zustand leidensloser Seligkeit von unendlicher Dauer, einen Zustand, in dem weder Leid noch Geschrei noch Schmerz sein wird, in dem Gott abwischen wird alle Thränen (Offenb. Joh. 21, 4). Diese Seligkeit wird schon auf Erden im voraus genossen. Der Apostel Paulus ist schon in der Hoffnung selig und achtet das Leiden dieser Zeit nicht wert der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden. Und ein frommer Dichter singt:

Was ist das Leiden dieser Zeit,
Herr, gegen deine Herrlichkeit!
Mag auch der Tropfen dunkel sein,
Das Meer ist groß und glänzend rein!

Vollkommene Glückseligkeit ohne Unlust könnte nach den Ausführungen des ersten Teils nur durch unmittelbare und vollständige Befriedigung aller Grundbedürfnisse, durch Ausschließung aller Formen primärer Unlust samt deren Folgeerscheinungen zustande kommen. Dazu bedürfte es aber, wie die gemeinste Erfahrung lehrt, wesentlich veränderter Daseinsbedingungen, und wir müssen, um die innere Möglichkeit unlustfreier Vollbefriedigung prüfen zu können, zunächst die Grundbedingung der äußeren Möglichkeit, den Eintritt in eine wesentlich zu Gunsten unsrer Bedürfnisse veränderte und verbesserte Weltordnung, zusehen.

Die nächste Frage ist nur: Wie weit darf diese Veränderung gehen, ohne daß wir aufhörten, uns noch als dasselbe identische Wesen zu fühlen, und also aufhörten, überhaupt noch ein Interesse an diesem Vollendungszustande zu haben?

Die Theologen haben es im allgemeinen völlig verabsäumt, die Frage der Existenzbedingungen eines Zustandes vollkommener

Seligkeit zu untersuchen und insbesondere festzustellen, wie weit diese Veränderungen noch mit der Identität des jenseitigen mit dem diesseitigen Subjekt vereinbar sind. Die gewöhnlichen Vorstellungen über den jenseitigen Zustand schwanken zwischen den Extremen einer möglichen Annäherung an das Diesseits, Körperlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, ausgestattet mit allerlei Annehmlichkeiten und Gütern, wie sorgenfreie Heiterkeit, Wiedersehen geliebter Personen, Verkehr mit bevorzugten Geistern, Verständnis der Welteinrichtung und des Schicksals u. dgl., und eines völlig vom Diesseits verschiedenen, körper-, raum- und zeitlosen Zustandes haltlos hin und her.

Und doch könnte ein Zustand, wie ihn z. B. der Neuplatonismus ans letzte Ende der Entwicklung setzt, Vereinigung mit dem qualitätslosen Urgrunde der Dinge, der weder denkt noch ist, also ein Zustand nicht nur der Bewußtlosigkeit, sondern im Grunde geradezu des Nichtseins, unmöglich noch irgend ein positives Interesse erwecken. Es könnte als begehrenswert gelten, nicht mehr zu sein, aber dies wäre nicht mehr ein Begehren nach einem Vollendungszustande.

Ebenso beruhen die Sorgen und Hoffnungen in Bezug auf unsre künftigen Zustände, die sich an die Seelenwanderungslehre anknüpfen, durchaus auf einer verworrenen Darstellungsweise. Wenn Empedokles sagt: Einst war ich ein Strauch, ein Fisch, ein Mädchen, und ähnliche Metamorphosen für die Zukunft gefürchtet werden, so bedürfte es, um an der Beschaffenheit dieser künftigen Daseinsweisen ein Interesse zu haben, der wunderbaren Fähigkeit, die dem Pythagoras als eine ausnahmsweise verliehene angedichtet wurde, diese verschiedenen Daseinsformen durch ein Band der Erinnerung und des identischen Selbstbewußtseins in Zusammenhang bringen zu können. Sonst müßte es auch ein Interesse für mich haben, ob ein Atom meines Gehirns später als Phosphor leuchtet, oder als Staub die Heerstraße deckt.

Dieselbe Verwirrenheit liegt auch der oft behandelten Frage zu Grunde, ob eine bestimmte Person in bestimmter Schicksalslage, mit bestimmtem Lebensgange wohl wünschen könnte, diesen oder einen anderen oder überhaupt nur irgend

einen menschlichen Lebensgang noch einmal zu durchleben. Die richtige Antwort auf diese Frage kann nur sein, daß dies dem gegenwärtigen, jetzt lebenden Individuum ganz gleichgültig sein kann, da das Wesen, das dessen gegenwärtigen Lebensgang kopieren oder in einer verbesserten Auflage reproduzieren würde, eben ein völlig anderes Wesen sein würde. Die Frage könnte für das jetzt lebende Individuum nur vom Standpunkte der allgemeinen Menschenliebe, des Mitgefühls, ein Interesse haben, indem es ermöge, ob einem menschlich fühlenden Wesen überhaupt ein so beschaffener oder irgend ein menschlicher Lebenslauf zu wünschen wäre.

Erste Bedingung für die Möglichkeit eines Interesses an dem künftigen Zustande ist die volle Identität des Selbstbewußtseins. Wenn ein leidloser Zustand nur denkbar wäre unter Ausschcheidung so wesentlicher Faktoren unserer Organisation, daß dadurch die Einerleiheit der Person aufgehoben würde, so möchte damit immerhin die Denkbareit eines leidenslosen Wesens dargethan sein, aber dieses leidenslose Wesen wäre nicht mehr ich, und die Aussicht, in seinen Zustand versetzt zu werden, könnte in mir keine Wünsche rege machen. Der Wunsch, ein ganz andersartiges Wesen zu werden, das mit meinem gegenwärtigen Dasein nicht durch das Band des Selbstbewußtseins und der Erinnerung verknüpft wäre, ist im Grunde nur der Wunsch, nicht mehr zu sein; er geht zunächst auf Aufhebung meiner gegenwärtigen Daseinsweise und sodann auf Setzung eines neuen, andersartigen Daseins, das aber mit dem meinigen nichts mehr gemein hätte.

Wenn nun Plato den künftigen Vollendungszustand so vorstellt, daß in demselben dem einzigen Bedürfnis, das er als wahr und berechtigt anerkennt, dem Bedürfnis der intellektuellen Anschauung ewiger, unräumlicher Wesenheiten, Genüge geschieht, so erfordert diese Art von Seligkeit nicht nur Körperlosigkeit, sondern auch Raum- und Zeitlosigkeit. Die ewigen Wesenheiten können nicht nur nicht mit körperlichen Organen angeschaut werden, sie sind selbst nicht im Raume und in der Zeit und können daher auch nur von einem Wesen erkannt werden, das selbst raum- und zeitlos existiert. Ferner erfordert der plato-

nische Vollendungszustand die Beseitigung der Anlage zum Streben aus unsrer Organisation, die nicht nur dem rein intellektuellen Verhalten hindernd im Wege stehen würde, sondern auch mit einer zeit- und veränderungslosen Daseinsweise vereinbar wäre.

Wenn die durch die christliche Seligkeit geforderte Veränderung eine so weitreichende wäre, so wäre damit die Identität des Bewußtseins und der Person und also das Interesse am Zustandekommen des künftigen Zustandes und die Möglichkeit berechtigter Vorfreude auf denselben aufgehoben. Zwar die Körperlosigkeit könnte noch als vereinbar mit der Identität der Person gedacht werden, obgleich durch dieselbe allerdings das einheitliche Selbstbewußtsein eine ganz eigentümliche dualistische Gestalt bekommen würde, die mit der Zerreißung des Bewußtseins in zwei verschiedene Bewußtseinskomplexe mit zwei verschiedenen Apperceptionscentren in manchen Wahnsinnszuständen eine gewisse Ähnlichkeit hätte, nur mit dem Unterschiede, daß hier eine Brücke von dem einen zum andern Zustande geschlagen und so der Zerreißung in zwei gesonderte Personen vorgebeugt wäre. Das Bewußtsein eines künftigen leiblosen Zustandes müßte z. B. die Aussage enthalten: Einst war ich ein Wesen, das mit Augen sah, mit Händen tastete, mit einem Gehirn dachte, jetzt bin ich ein Wesen, in dem die Entstehung der Vorstellungen ganz anderen Gesetzen folgt.

Die Raum- und Zeitlosigkeit der Daseinsweise dagegen würde den Zusammenhang des Bewußtseins notwendig zerreißend. Das zeit- und raumlose Bewußtsein wäre außer stande, die früheren, im Neben- und Nacheinander verlaufenden Zustände in seinem Vorstellen zu reproduzieren, die raum- und zeitlose Daseinsweise wäre notwendig erinnerungslos. Es ist daher nur die richtige Konsequenz der platonischen Unsterblichkeitslehre, wenn Aristoteles (de anima III, 5) dem unvergänglichen Bestandteil der Vernunft die Fähigkeit der Erinnerung abspricht. Mit dem Fehlen der Erinnerung aber wäre ja gerade das Band des Zusammenhangs zwischen dem früheren und späteren Zustande zerrissen; der letztere wäre ein völlig neuer, uns nicht mehr angehender, jeder Kontinuität mit dem jetzigen und daher

auch jedes Interesses für uns entbehrender, daher denn auch Aristoteles ganz folgerichtig dem künftigen Zustand für unser Glückseligkeitsstreben gar keine Bedeutung beilegt, sondern diesem Streben die ausschließliche Richtung auf das Diesseits giebt.

Ebenso aber würde mit der Beseitigung der Anlage zum Streben ein so tiefer Schnitt in die Einrichtung unsrer Natur gethan, daß auch dadurch die Identität des Wesens als aufgehoben betrachtet werden müßte. Die Fähigkeit zu streben bildet zwar nicht, wie Schopenhauer will, den eigentlichen Kern unsres Wesens, sondern hat zur Voraussetzung die Grundbedürfnisse und die Fähigkeit, im Gefühl der Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben inne zu werden; erst die Möglichkeit primärer Unlust erfordert die Fähigkeit des Abhülsestrebens, das dann freilich, einmal vorhanden, ein selbständiges Bethätigungsbedürfnis äußert. Trotzdem aber ist diese seelische Anlage nicht ein isolierter Bestandteil unsrer Organisation, der sich nach Belieben ein- oder ausschalten ließe, sondern er ist aufs innigste mit unsrer ganzen leiblichen und seelischen Organisation verwachsen, so daß eine Hinwegnahme desselben eine völlige Umgestaltung nicht nur unsrer körperlichen, sondern auch unsrer seelischen Organisation zur Folge haben müßte. Den Körper betreffend, so ist dieser als wegdenkbar ja freilich schon preisgegeben, und es braucht daher nur noch mit einem Worte daran erinnert zu werden, daß nicht nur ein bedeutender Teil seiner äußeren Organe und des Nervensystems ausschließlich dem Streben dient, sondern daß auch die Sinne neben dem passiven Gebrauche des Erkennens fortwährend aktiv im Interesse des Strebens in Thätigkeit sind. In seelischer Beziehung aber würde mit dem Streben zunächst auch die praktische Erkenntnisfunktion, die zu den zu erstrebenden Zwecken die Mittel ausfindig macht, aus unsrer Organisation verschwinden; ferner aber auch das in Werturteilen sich äuffernde teleologische Erkennen insoweit, als es nicht nur Werte erkennt, sondern diese auch als Zwecke aufstellt und dadurch dem Streben und dem praktischen Erkennen Ziele fest. Endlich aber könnte auch das rein theoretische Erkennen nur so weit noch Bestand haben, als

es ein völlig passives, aufnehmendes Verhalten, ein Erregt- und Affiziertwerden ist und nicht durch richtungsgebendes und die Intensität der Erkenntnisfunktion verstärkendes Erkenntnistreben geleitet wird, also nur so weit, als der Erkenntnisinhalt ein unfreiwillig gegebener, nicht ein durch eigene Thätigkeit erarbeiteter ist. Es würde also durch Hinwegnahme des Strebens die ganze Einrichtung unsrer Organisation auf das Niveau eines passiv erkennenden und fühlenden Wesens herabgedrückt werden. Es ist nicht unmöglich, sich vermittelt der Phantasie das Seelenleben eines solchen gleichsam feelischen Flächenwesens vorzustellen. Könnten wir uns doch sogar einen Zustand vorstellen, in dem das Gefühl, das mutmaßlich die ursprünglichste Bewußtseinsform ist, auch die einzig vorhandene und mögliche Reaktionsweise auf alle Reize bildete und höchstens noch eine dunkle Schovorstellung die Mannigfaltigkeit dieser nur nach den beiden Gefühlsqualitäten sowie nach Intensität und Dauer wechselnden passiven Zustände zur Einheit zusammenfaßte. Jedenfalls aber könnte bei einem solchen rein passiven ein- oder zweidimensionalen Seelenwesen kein Verständnis für die Zustände eines mit der Fähigkeit des Strebens ausgestatteten Wesens vorausgesetzt werden und es träte daher hier dieselbe Konsequenz ein, die sich schon für den zeitlosen Zustand an sich ergab, nämlich die Unmöglichkeit eines persönlichen Bewußtseinszusammenhangs mit dem gegenwärtigen Zustande.

Die christliche Vorstellung neigt im allgemeinen mehr zur Annäherung des jenseitigen Zustandes an den diesseitigen; sie verlangt nicht irgend eine abstrakte Weise der Unsterblichkeit, sondern konkrete Jenseitigkeit, was der Ausdruck ewiges Leben in charakteristischer Weise bezeichnet. Der Apostel Paulus betont nachdrücklich die Körperlichkeit des jenseitigen Lebens (I. Korinther 15), und das apostolische Glaubensbekenntnis verlangt sogar in auffälliger Abweichung vom biblischen Sprachgebrauch die Auferstehung des Fleisches. Mit der Körperlichkeit ist die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Existenzweise von selbst gegeben, mit der sich freilich die große Schwierigkeit einstellt, die Unsterblichkeit als Dauer in einer unendlichen Zeitreihe vorzustellen. Wir können aber diese Schwierigkeit hier

beiseite lassen, da wir es nur mit der Frage der Möglichkeit eines vollkommen unlustlosen Zustandes überhaupt zu thun haben.

Die Unterschiede vom gegenwärtigen Zustande bestehen nach der christlichen Vorstellung zunächst und vornehmlich in zwei Punkten. Einmal in der Veränderung der Leiblichkeit zu einer verklärten, unvergänglichen, einer pneumatischen, wie Paulus sagt. Für diesen pneumatischen Leib würden die Bedürfnisse, die Lust- und Unlustzustände, die Güter und Übel des irdischen Leibes keine Geltung mehr haben. Andernteils in der Vollendung der religiös-sittlichen Vorstellungs-, Gefühls- und Willensrichtung.

Im übrigen müssen in Konsequenz dieser Vorstellung die materialen und formalen seelischen Bedürfnisse als fortbestehend gedacht werden, und der Unterschied besteht nur darin, daß denselben vollgültige primäre Befriedigung zu teil wird, so daß primäre Unlust nicht aufkommen kann. Damit dies aber möglich ist, müßte vorab bei denjenigen seelischen Bedürfnissen, die im gegenwärtigen Zustande am Übelstande der unbestimmten oberen Grenze leiden, dieser Übelstand beseitigt und ein bestimmt normierter Sättigungspunkt eingeführt werden, was ja für die supponierte ideale Weltordnung keine Schwierigkeit hat und auch nicht einen so tief gehenden Eingriff in die seelische Organisation bildet, daß dadurch die Identität des Selbstbewußtseins aufgehoben würde.

Das Resultat ist, daß sich nach der Konsequenz der christlichen Jenseitsvorstellung die Veränderungen der Organisation im wesentlichen auf drei beschränken: Aufhebung der körperlichen, Kontingentierung und Vollbefriedigung der seelischen Bedürfnisse. Hier ist offenbar das eine Grundinteresse an der künftigen Seligkeit, das bei weitergehenden Zustandsveränderungen verletzt würde, das Interesse der Kontinuität des Selbstbewußtseins, gewahrt. Es bleibt nun noch zu untersuchen, ob auch das zweite Grundinteresse, die völlige Ausschließung der Unlust oder des Übels unter diesen Voraussetzungen in vollem Maße seine Verwirklichung finden könnte.

2. Die innere Unmöglichkeit der Unlustlosigkeit auch unter diesen Voraussetzungen.

Die eben gestellte Frage muß verneint werden. An drei Punkten würde sich in diesen Vollendungszustand das Übel eindrängen; von diesen drei Arten von Übeln würden wenigstens zwei ohne Aufhebung der Kontinuität des Selbstbewußtseins absolut unaufhebbar sein.

Zunächst befand sich unter den primären Unlustformen aus unserm Vorstellen auch der Erinnerungsschmerz in Bezug auf die Leiden der Vergangenheit. Nun würde das kontinuierliche Selbstbewußtsein natürlich mit einer vollständigen und deutlichen Erinnerung an die frühere Existenzweise verbunden sein; es würde also auch die Erinnerung an die erlittenen Unlustzustände bewahren, und diese in der Erinnerung wiederkehrende Unlust würde ein neues, wenn auch abgeschwächtes Erleben und Durchkosten der früher erfahrenen Unlust sein. Gewiß würde diese Erinnerungsunlust weit überwogen werden durch die Lust aus dem Bewußtsein des gegenwärtigen Vollkommenheitszustandes, sowie aus der voraussetzenden Erkenntnis, daß alle irdischen Leiden nur Veranstellungen zu unserm wahren Besten waren. Dadurch wird aber die Thatfache nicht aufgehoben, daß die irdischen Leidenszustände damals, als wir sie erlebten, Unlust erzeugten, und diese damals erlebte Unlust ist es, die sich in der Erinnerung reproduziert. Der allmächtige Eingriff in unsre Zustände, der alle gegenwärtigen Mißstände aufhebt, kann nicht rückwirkend die Vergangenheit alterieren und Geschehenes umgeschehen machen; Aufhebung der Erinnerung bloß an die früheren Unlustzustände wäre wegen ihres unlöslichen Verschlingenseins mit der Gesamtheit unsrer früheren Zustände unmöglich, und Aufhebung der Erinnerung überhaupt widerstreitet der Forderung der Kontinuität des Selbstbewußtseins. Mit diesem Eindringen des unbequemen Fremdlings aus dem früheren Dasein, des Erinnerungsschmerzes, wäre es also mit der Vorstellbarkeit eines unbedingt unlustlosen Zustandes eigentlich schon vorbei.

Der zweite Punkt ist folgender. Unter den Bedürfnissen unsrer Organisation befinden sich, wie schon hervorgehoben, zwei, die nicht erst, wenn sie unbefriedigt bleiben, ein primäres Abhülfsstreben erzeugen, sondern deren Befriedigung unmittelbar durch ein Streben stattfindet, das Ausdrucksbedürfnis und das formale oder Bethätigungsbedürfnis der Anlage zum Streben.

Der Ausdruck ist körperliche Darstellung unsrer seelischen Zustände, würde also voraussichtlich auch für den verkärten, pneumatischen Körper des zukünftigen Zustandes als Bedürfnis bestehen bleiben. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses aber würde außer der Lust aus der Bethätigung, aus der Erreichung des Zieles und aus dem Erfolge der wohlthätigen Rückwirkung des Ausdrucks auf den zu Grunde liegenden seelischen Zustand selbst andrerseits auch von der doppelten Unlust der Spannung in der Aktion und des Kraftaufwandes begleitet sein, und wie geringfügig diese Unlust auch an sich sein mag, wie sehr sie auch durch die begleitenden Lustmomente überwogen werden würde, sie würde immer als ein Unlustposten in der Gefühlssumme des seligen Wesens bestehen bleiben. Eine unendlich viel größere Unlust aber würde die gewaltsame Unterdrückung des Ausdrucks beim Fortbestehen des Bedürfnisses verursachen; es bliebe also als einzige Auskunft, um der notwendigen Unlustwirkung zu entgehen, nur die Suspension des Ausdrucksbedürfnisses selbst, die zwar durch die Voraussetzungen des vorigen Abschnittes nicht ausdrücklich ausgeschlossen oder unmöglich gemacht wäre, immerhin aber, zumal beim Fortbestande der Leiblichkeit, einen sehr tiefen Eingriff in die gesamte Organisation und eine sehr starke Beraubung an Lustwirkungen darstellen würde.

Unbedingt unausschließbar aus unsrer Organisation wäre, wie gezeigt, die Anlage zum Streben. Je weniger nun das materiale Bedürfnis das Streben in Anspruch nimmt, in um so stärkerem Maße muß das Bedürfnis nach formaler Bethätigung sich geltend machen. In einem vollkommenen Dasein, in dem alle Bedürfnisse kontingentierte und in dieser Kontingentierung vollständig primär befriedigt wären, würde das Streben von seiten der materialen Bedürfnisse keine Beschäftigung mehr finden und die Anlage somit für ihre Befriedigung ausschließlich

auf formale Bethätigung angewiesen sein. Nun würde in diesem Vollkommenheitszustande das formale Bedürfnis zu streben wie alle übrigen Bedürfnisse kontingentiert sein und in dieser Kontingentierung sein volles Maß von Befriedigung erhalten. Nun ist aber dies Bedürfnis ein Bedürfnis zu streben, und im Streben liegen die beiden unumgänglichen Unlustmomente der Spannung und des Kraftaufwandes die aus seinem Verlaufe nicht herausgedacht und nur mit ihm selbst weggedacht werden können. Selbstverständlich würden neben ihnen als ebenso notwendige und untrennbare Lustmomente das der Bethätigung der Anlage und das des Erfolges, der freilich im idealen Zustande nicht in der Erreichung materialer Ziele, sondern eben auch wieder nur in dem Innewerden der vollinhaltlichen Bethätigung würde bestehen können, hervortreten. Selbstverständlich würden ferner alle zufälligen Unlustursachen, wie innere Hemmung, Widerstand entgegenstehender Hindernisse, Konflikt mit widerstrebenden Interessen und Willen, im idealen Zustande in Wegfall kommen. Aber die beiden der Natur der Funktion selbst anhaftenden Unlustursachen würden dadurch nicht berührt; sie könnten nur mit dem Streben selbst ausgegiltet werden, und da es sich nicht um den Gegensatz überwiegender oder nicht überwiegender Befriedigung, sondern um ausschließliche, unlustlose Befriedigung handelt, so ergiebt die Anlage zum Streben im eigentlichen Sinne in erhöhtem Maße das gleiche Resultat, wie die zum Ausdrucksstreben, nämlich den Erweis einer notwendig und untrennbar mit ihr verbundenen Unlustwirkung. Gewaltfame Unterdrückung bei fortbestehendem Bedürfnis aber wäre auch hier das weit größere Übel, Aufhebung des Bedürfnisses selbst wäre nach dem im vorigen Abschnitt Erörterten unbedingt ausgeschlossen.

Die dritte Form der Unlust, die jedoch nicht in gleichem Maße unumgänglich wäre, wie die bei den vorigen, wäre die aus dem Mitgefühl. Solange es ein unmittelbares Erkennen oder auch nur ein Vorstellen vorhandener Unlustzustände anderer fühlender Wesen gäbe, wäre das Bedürfnis nach Normalität der Zustände der verwandten Wesen unbefriedigt, und die Unlust aus dieser Unbefriedigung müßte sogar ein auf ihre

Beseitigung gerichtetes Streben wachrufen. Diese Unlust wäre aber vorhanden, wenn für einen Teil der verwandten Wesen die irdische Existenzweise noch fortbauerte: in erhöhtem Maße aber, wenn der Selige das Bewußtsein hätte, daß zahlreiche verwandte Wesen einem ewig dauernden Zustande ausschließlicher Pein und Qual anheimgefallen wären. Die Lust des befriedigten Gerechtigkeitsgefühls könnte im letzteren Falle, wenn ein solcher Zustand der Pein in der That als normales Äquivalent für Verschuldung oder als natürliche Folge einer nicht zum Abschluß gekommenen Entwicklung erkannt würde, die Unlust des Mitleids verringern, aber nicht aufheben.

Eine Verstopfung dieser Unlustquelle wäre nur möglich entweder durch Ausschließung der Erkenntnis der vorhandenen Unlustzustände, oder durch Ausrottung des Bedürfnisses aus unsrer Organisation, oder durch vollständige Beseitigung aller abnormen Zustände der fühlenden Wesen, also durch die sogenannte Wiederbringung aller Dinge, die von jeher in der christlichen Kirche die Sympathieen natürlich fühlender Theologen für sich gehabt hat, von der Kirche selbst aber als Beförderung des Leichtsinns und der Gottlosigkeit stets verworfen worden ist. Nur diese letzte Auskunft würde nicht nur Beseitigung der Unlust, sondern die positive Lust der Mitfreude aus dem nicht künstlich beruhigten oder beseitigten, sondern vollbefriedigten Bedürfnisse, also ein wirkliches Gut, schaffen. Als notwendige und unvermeidliche Unlust würde aber auch dann die Unlust des Mitleids fortbestehen, soweit sie eine auf die früheren Zustände der andern Wesen bezügliche Erinnerungsunlust ist; sie würde als solche ein schwächeres Gegenstück zur eigenen Erinnerungsunlust bilden und wie diese unaufhebbar sein.

Die beiden ersten dieser drei nachgewiesenen Unlustarten haben ihren Sitz in der Natur des Bedürfnisses selbst. Das Bedürfnis, Normalität unsrer eigenen Schicksalslage vorzustellen, erstreckt sich mit Notwendigkeit auch auf die Vergangenheit; das doppelte Bedürfnis, das zu einem Streben führt, führt eben damit schon als Bedürfnis notwendig auch zu der mit dem Streben als solchem verbundenen Unlust. Damit ist die innere Unmöglichkeit eines völlig unlustfreien Zustandes auch bei dem

zulässigen Maß der Verbesserung unsrer Schicksalsbedingungen nachgewiesen. Nur die dritte Unlustform entspringt, soweit sie sich auf gegenwärtige Zustände der andern Wesen bezieht, nicht aus dem Bedürfnisse selbst, sondern aus mangelnder Befriedigung und gehört also dem Gebiete der äußeren Möglichkeit an. Die Bedingungen der äußeren Möglichkeit waren zu Anfang hypothetisch eingeräumt worden, um die innere untersuchen zu können. Nachdem letztere sich wenigstens als Möglichkeit vollkommener Glückseligkeit als nicht vorhanden erwiesen hat, liegt kein Interesse mehr vor, auf die Bedingungen der äußeren Möglichkeit, die Frage der Fortdauer unter veränderten Existenzbedingungen, noch besonders einzugehen. Ist die innere Möglichkeit gefallen, so wäre die äußere, auch wenn sie erweisbar wäre, ohnedies unnütz.

3. Die Seligkeit in der Hoffnung als erste Form der Möglichkeit eines Lustüberschusses.

Nicht ganz ohne Ertrag aber brauchen wir von diesem Streifzuge in ein problematisches Jenseits heimzukehren; er liefert uns die erste Gegeninstanz gegen die von Hartmannsche Behauptung der Unmöglichkeit der Glückseligkeit als Lustüberschuß. Wenn sich auch die innere Möglichkeit absoluter jenseitiger Unlustfreiheit nicht herausgestellt hat, so zeigt sich doch hier die Möglichkeit einer Form relativer diesseitiger Glückseligkeit durch entschiedenes Überwiegen der Lust über die Unlust.

Die Illusionen sind, solange sie bestehen, reale Güter. Die Hoffnungsillusion eines absolut leidensfreien und vollbefriedigten Zustandes von unendlicher Dauer ist aber ein Gut von so unzweifelhaft überwiegender Größe, daß gegen dasselbe alle Übel des kurzen diesseitigen Lebens nicht ins Gewicht fallen. Ein Gemüth, das mit der christlichen Hoffnung vollen Ernst macht und das irdische Leben nur als ein kurzes Provisorium, eine Prüfungszeit, eine Wanderschaft zur ewigen Heimat betrachtet, besitzt an dieser Vorstellung einen Schatz, der durch die Übel des Lebens nicht entwertet werden kann, ein höchstes Gut im Sinne des unzweifelhaften Überwiegens. Dies wird auch durch die Erfahrung unzähliger wahrhaft Gläubiger bestätigt.

Um nur einiges anzuführen, so zeitigt schon in den ersten Christengemeinden die christliche Hoffnung, obgleich sie wohl noch vorwiegend das jüdische Gepräge eines diesseitigen Vollendungszustandes trug, eine völlige Gleichgültigkeit gegen irdische Güter und Bestrebungen. Die Urgemeinde in Jerusalem verarmte völlig durch Aufhören der Erwerbsthätigkeit und gemeinsames Aufzehren des vorhandenen Besitzes und fiel nachher der Mildthätigkeit der heidenchristlichen Gemeinden anheim, in denen Paulus Sammlungen für sie veranstaltete. Die Gemeinde zu Thessalonich muß in demselben Sinne zur Arbeit und Wahrnehmung der irdischen Interessen ermahnt werden (I. Theß. 4, 11 ff.). Paulus ist nicht nur selig in der Hoffnung, sondern hat am Besitze der „Erstlinge des Geistes“ (Röm. 8, 23) ein Unterpfand der Erfüllung, und im ersten Petrusbriefe wird die vollkommene Hoffnung auf das unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe im Himmel als Resultat einer durch das Evangelium bewirkten Wiedergeburt des gesamten Seelenzustandes bezeichnet (1, 3 f., 12, 23).

Ähnlich ist denn auch der Gefühlszustand aller zu einer ernstlichen persönlichen Aneignung der christlichen Überzeugungen Gelangten im ganzen Verlaufe der Kirchengeschichte. Hervorragende Zeugnisse bietet das evangelische Kirchenlied. Salomon Menzart singt im sechzehnten Jahrhundert:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
 Wollt' Gott, ich wär' in dir!
 Mein brünstig Herz ein groß Verlangen hat
 Und ist nicht mehr in mir.

Ebenso ein neuerer Dichter:

Wie wird's sein,
 Wenn wir ziehn in Salem ein u. s. w.

Diese Hoffnung nimmt bei ungestümmen Naturen wohl den Charakter einer krankhaften unbefriedigten Sehnsucht an, die mehr Anlaß über den noch nicht eingetretenen Vollbesitz als Lust aus der Sicherheit der Erwartung einschließt; selbst der Apostel Paulus seufzt nach des Leibes Erlösung. Die Grundstimmung des mit der christlichen Hoffnung Ernüthmachten aber ist die eines Erben, der in absehbarer Zeit einen Besitz von

unendlichem Wert anzutreten hat und daher auf die notwendigen Einschränkungen, die ihm sein augenblicklicher Zustand vorübergehend auferlegt, als auf eine unbedeutende kleine Misere hinblickt. Rechnen wir zu dieser Grundstimmung auch noch das absolute Sicherheitsgefühl in Bezug auf die diesseitigen Schicksale, die Vorstellung, daß das Leiden ein besonderer Beweis göttlicher Vatergüte, ein Privilegium ist, die Hebung des Bewußtseins vom eigenen Werte durch die Vorstellung, Gegenstand einer besonderen göttlichen Obhut und Leitung, besonderer göttlicher Veranstellungen und des göttlichen Wohlgefallens zu sein, so kann nicht gezweifelt werden, daß die univervelle Freudigkeit und Heiterkeit, die als die christliche Grundstimmung überall im kirchlichen Kultus sowohl, wie im individuell christlichen Leben hervortritt, da, wo der Glaube echt ist, keine gemachte ist, sondern der wahre und natürliche Ausdruck unzweifelhaft überwiegender Lust als Wirkung von Überzeugungen, denen eine solche Wirkung mit Notwendigkeit entspringen muß.

II. Die bedingte Möglichkeit eines Lustüberschusses auf dem Standpunkte des populären Bewußtseins.

1. Für die Thatsächlichkeit eines Lustüberschusses ist das Selbstzeugnis des populären Bewußtseins nicht vorhanden.

Wenn selbst unter idealen Schicksalsbedingungen sich die Unlust einschleicht, so gilt vollends unter den trüben Verhältnissen des Erdenlebens das Horazische: Nihil est ab omni parte beatum, es giebt kein vollkommenes Glück. Es kann hier nur die zweite geringere Qualität von Glückseligkeit in Betracht kommen, die in einem unzweifelhaften Überwiegen der Lust über die Unlust nicht nur für einzelne Lebensmomente, sondern für das Ganze des bewußt geführten Lebens bestehen würde. Auch dies wäre noch Glückseligkeit, wenigstens wenn das Überwiegen nicht nur ein knappes, kaum einen Ausschlag

bewirkendes, fast in der Schwebel bleibendes, durch den kleinsten Zusatz auf der entgegengesetzten Schale in Frage gestelltes, sondern ein volles und entschiedenes, jeden Zweifel ausschließendes, nicht nur durch verschärfte Beobachtung zu konstatierendes, sondern auch der gröberen Wahrnehmung unmittelbar erkennbares wäre. Ein minimales Überwiegen der Lust freilich, das sich nicht dem unmittelbaren Gefühl unzweifelhaft aufdrängte, sondern nur durch minutiöse Beobachtung mühsam festgestellt und in jedem Momente wieder zweifelhaft werden könnte, das sich kaum über den Indifferenzpunkt erhöhe, könnte wohl kaum noch als Glückseligkeit in Anspruch genommen werden. Auch die Pessimisten gründen ihr universelles negatives Werturteil nicht sowohl auf das Vorhandensein von Unlust überhaupt, obgleich sie gelegentlich auf den Ausspruch Michel Angelos hinweisen, daß tausend Freuden nicht einen einzigen Schmerz aufwiegen, sondern auf das behauptete Überwiegen der Unlust über die Lust. Nicht deshalb ist für Schopenhauer das Leben ein schlechtes Geschäft, weil es überhaupt Kosten verursacht, sondern weil es die Kosten nicht deckt, geschweige denn einen Überschuß abwirft. von Hartmann malt dies Bild aus dem kaufmännischen Geschäftsbetriebe noch weiter aus, indem er von einem Lust- und Unlustconto wie von einem kaufmännischen Gewinn- und Verlustconto redet, aber auch er hat am menschlichen Leben nicht sowohl das Vorhandensein des negativen Contos überhaupt, als vielmehr die Negativität der Gefühlsbilanz beim Rechnungsabschluß auszusprechen.

Die Frage nach der Richtigkeit dieses negativen Gesamturteils soll nun zunächst für die durchschnittliche Weise, Freud' und Leid des Lebens aufzufassen, wie sie dem populären Bewußtsein eigen ist, untersucht werden. Das populäre Bewußtsein stellt im allgemeinen die ganze Mannigfaltigkeit der im Leben wirkenden Lust- und Unlustursachen, wie sie im ersten Teile in systematischer Übersicht vorzuführen versucht wurde, in Rechnung, ohne dabei sonderlich tiefgehende Unterscheidungen nach den Intensitätsgraden von Lust und Unlust zu machen. Es unterscheidet wohl zwischen einem großen und kleinen Glück oder Unglück, aber nur in oberflächlicher und unbestimmter

Weise. Jede Befriedigung eines Bedürfnisses ist ihm ein Glück, jede Nichtbefriedigung ein Unglück; die von der Natur dargebotenen Auskunfts Mittel gegen die vorhandenen Unlustursachen, der leichte Sinn, der sich darüber hinwegsetzt, die Illusion, die sich über die Existenz derselben hinwegtäuscht, das Streben in der Form des auf alle Arten von Unlust gleichmäßig reagierenden Triebes und Begehrens, das sie erfolgreich bekämpft, die Resignation, die sich das Unvermeidliche erleichtert, sind bei ihm in voller Wirksamkeit. Der Standpunkt des populären Bewußtseins ist im allgemeinen mehr der der statistischen Vollständigkeit, als der des Wertunterschiedes der Gefühlsursachen, mehr der der Koordination, als der der Subordination; das alle Güter einem höchsten Gute unterordnende systematische Werturteil, aus dem der Wille entspringt, ist ihm fremd.

In diesem Sinne verfährt es sowohl bei der Betrachtung des eigenen Lebens, als bei der Beurteilung fremder Zustände. Hinsichtlich des eigenen Lebens erinnert es sich dankbar der mancherlei glücklichen Momente der Vergangenheit, der sonnigen Freuden einer harmlosen, ungetrübten und ungebundenen Kindheit, des frohen Weihnachtsfestes und der glücklichen Kinderspiele, ergötzt sich aufs neue an den spasshaften Vorfällen des Schullebens und an lustigen Jugendstreichen, gedenkt mit Lust der schönen Zeit der jungen Liebe u. s. w., zugleich aber wird es mit Wehmut, vielleicht mit Schmerz und Ingrimm erfüllt bei der Erinnerung an erlittenes Leid und erfahrene Unbill. Richtet es den Blick auf die gegenwärtige Glückslage, so tritt ihm auch da eine Mannigfaltigkeit von Umständen auseinander, von denen manche Befriedigung, ja vielleicht Wonne und Entzücken gewähren, während anderes als Druck empfunden, anders gewünscht oder gar als Quelle tiefften Mißvergnügens bis zur Unlust am Leben verwünscht wird.

Ganz ähnlich verfährt das populäre Bewußtsein in der Beurteilung der Umstände anderer. Wir beglückwünschen unsre Bekannten zu jeder Lustursache, bedauern und bemitleiden sie bei jedem Unfall oder Verdruß. Wir finden, daß dieser und jener es aus diesen und jenen Ursachen im Leben recht schwer habe, daß er an diesen und jenen mißlichen Verhältnissen recht

schwer zu tragen habe, während anderseits ihm doch auch wieder dies und jenes zu gute komme; daß ein anderer ein rechter Glückspilz sei, im Glücke schwimme, daß sich ihm alles zum guten wende, daß aber immerhin die Sache doch auch da und dort wieder einen Haken habe. Er ist reich und angesehen und lebt in den brillantesten Verhältnissen, aber wenn man hinter die Coulissen blickt, da fehlt ihm Gesundheit oder Frohsinn, oder er hat bitteren Verdruß in Haus, Geschäft oder Amt. Da scheint am Ende ein anderer noch weit besser daran zu sein, der zwar in bescheidenen Umständen lebt und mit mancher Not und Sorge zu kämpfen hat, aber zufrieden ist, ein braves Weib und wohlgeratene Kinder hat, die im Leben gut fortkommen u. s. w.

Einen interessanten Typus dieser koordinierenden Schätzungsweise der Lebensgüter bildet Luthers Erklärung des Begriffes tägliches Brot. Tägliches Brot ist ihm alles, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört; dazu rechnet er aber nicht nur „Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld und Gut“, sondern auch „fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und getreue Oberherrn, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und dergleichen“.

Mit dieser univervellen Berücksichtigung aller möglichen Arten von Gütern steht es durchaus nicht in Widerspruch, wenn das populäre Bewußtsein manchmal zeitweilig oder dauernd bestimmten einzelnen Lebensgütern einen ganz besonderen Vorzug einräumt und solche in dem Sinne für „Ideale“ erklärt, als ob es davon allein und ausschließlich die ganze Glückseligkeit abhängig mache. Es ist damit nicht so ernsthaft gemeint, als sollte damit der Standpunkt der Koordination verlassen und der einer strengen Subordination betreten werden. In Wirklichkeit sind dies nur partielle Bevorzugungen, die sich aus den Lebensumständen, der besonderen individuellen Geschmacksrichtung oder auch aus Erfahrungssätzen, die sich einer allgemeineren Anerkennung erfreuen, ergeben haben.

So geht das Ideal des mit körperlicher Arbeit sauer sein Brot Verdienenden meist nicht höher hinaus, als auf ein bequemes Leben mit Essen und Trinken die Fülle. Dem gemeinen

Mann in Nordafrika ist die Dattel, in Irland die Kartoffel das wichtigste Lebensgut. Wo ganze Bevölkerungen vom Wein- oder Kornbau oder von einer bestimmten Industrie leben, beherrscht der Stand der Ernte oder des Marktes für das specielle Erzeugnis alle Interessen oder Wünsche. Ältere schleswigische Kirchengebete sollen die Formel enthalten: „Herr, segne den Strand!“ ein Beweis, daß für diese Strandbewohner das angeschwemmte Strandgut Schiffbrüchiger ein wichtiges Gut, ein Hauptelement ihres Wohlsseins bildete. Der gemeine Hedoniker macht den mit der Befriedigung der hauptsächlich körperbedürfnisse verbundenen Sinnesgenuß zu seinem Ideal, der Anacreontiker schwärmt für Wein, Weib und Gesang, der Schillerische Polykrates will auf Grund seines glänzenden Herrschergebietes vom Gastfreund das Geständnis erpreißen, daß er glücklich sei, und Krösus hofft wegen seiner unermesslichen Schätze von Solon sogar für den Glücklichsten aller Sterblichen erklärt zu werden. Hamlet preist seinen Freund Horatio glücklich, weil er

Stöß' und Gaben vom Geschick

Mit gleichem Dank genommen und gesegnet,

und Horaz erklärt in der ersten Ode des ersten Buches gegenüber denen, die Macht, Reichtum, ruhige Sicherheit, behaglichen Lebensgenuß, Abenteuer für die wertvollsten Güter halten, für sich individuell seine Dichtergabe für das teuerste Besitztum, das ihn den seligen Göttern gleich macht.

Die Ideale wechseln nach Geschlecht, Stand, Zeitalter und Nation. Andere sind die Ideale des Mannes und des Weibes, des Landmannes und des Städters, des Gebildeten und des Ungebildeten, des antiken und modernen Menschen, des Hottentotten oder Türken und des europäischen Kulturmenschen. Sie wechseln auch bei demselben Individuum, wie die Moden und werden abgelegt wie abgetragene Kleidungsstücke. Da giebt es einen Wechsel mit den Lebensaltern: wir treten die Ideale mit den Kinderschuhen aus und wachsen aus ihnen heraus, wie aus unsern Kleidungsstücken; einen Wechsel auf Grund der erfahrenen Unzulänglichkeit: wir wechseln die Ideale, wie der Neger seinen Fetisch: einen Wechsel auf Grund des erweiterten Begehrens:

wir wechseln die Ideale mit der Größe unfres Geldbeutels, der Höhe unsrer Lebensstellung und der Weite unfres geistigen Horizontes; endlich auf Grund der Unerreichbarkeit. So beklagt Schiller im Gedicht „Die Ideale“ die Nichtverwirklichung der auf vollbefriedigende Ausführung seiner dichterischen Entwürfe, auf äußeres Glück, Ruhm, Wahrheit, Liebe gerichteten Hoffnungen und findet, daß nur zwei Güter die Probe des Lebens bestanden haben, die hingebende Freundschaft der treuen Gattin und das aus der Mitarbeit an den Lebensaufgaben der Menschheit geschöpfte Bewußtsein des eigenen Wertes.

Diese Mannigfaltigkeit in der Bevorzugung einzelner Güter hebt aber den übereinstimmenden Grundzug in der Beurteilungsweise des populären Bewußtseins nicht auf, nach der im ganzen die Wünsche auf eine koordinierte Vielheit von Gütern gerichtet sind. Durch die bevorzugte Schätzung der Lebensideale erhebt sich das populäre Bewußtsein noch lange nicht zu der systematischen Unterordnung der Güter und Übel unter ein wesentliches Gut, nach der der Charakter als Gut oder Übel ausschließlich von dem Maße abhängig gemacht wird, in dem aus demselben dem wesentlichen und ausschließlichen Gute Hemmung oder Förderung entsteht, nach der aller Wert allein aus dem einen Gute abgeleitet wird und je nach der Bedeutung für dieses Güter und Übel ihre Vorzeichen tauschen.

Auf der Grundlage dieser Beurteilungsweise ist nun die Frage zu beantworten, ob das populäre Bewußtsein es zu einem haltbaren und überzeugenden Gesamturteil über das Vorhandensein der Glückseligkeit im Sinne des Überwiegens der Lust über die Unlust in der Gesamtheit des Lebens zu bringen vermag. Wenn ein unbedingt selbstgewisses Zeugnis der Menschheit über ihren Glückseligkeitszustand in positivem Sinne vorläge, so müßte damit zunächst die Wirklichkeit der Glückseligkeit als erwiesen gelten. Was aber wirklich ist, das muß auch möglich sein; es würden sich also in diesem Falle wohl auch die Mittel finden lassen, die Realität der inneren Bedingungen dieses thatsächlich vorhandenen Zustandes nachzuweisen.

Wenn es sich dabei herausstellen sollte, daß die thatsächlich vorhandene Glückseligkeit auf Grundlagen von unzureichender

Festigkeit, z. B. auf primären Illusionen beruhte, so würde dies das Resultat, daß eine bedingte Möglichkeit überwiegender Lust vorhanden ist, nicht erschüttern, sondern nur beweisen, daß die vorhandene Möglichkeit der Glückseligkeit keine absolute, sondern nur eine bedingte und daß die vorhandene Wirklichkeit derselben eine ungenügend fundierte wäre, nicht aber, daß sie nicht vorhanden wäre.

Die Grundfrage dieses Abschnittes ist also: Gibt es ein einstimmiges, unzweifelhaftes und überzeugendes Selbstzeugnis der Menschheit, daß Glückseligkeit durch Überwiegen der Lust wirklich ist, gibt es ein positives universelles Werturteil der Menschen über den allgemeinen Glückseligkeitszustand des Menschengeschlechts?

Die Frage scheint unmöglich zu beantworten. Welche Mittel ständen uns wohl zu Gebote, ein solches Gesamtzeugnis auch nur in annähernder Vollständigkeit zu erwirken? In der That kann hier nicht mehr erreicht werden, als der Nachweis, daß ein solches Selbstzeugnis in positivem Sinne, getragen von einer imponierenden Selbstgewißheit, die jeden Zweifel über den thatsächlich vorhandenen Gefühlszustand aufhobe, nicht existiert und daß daher, was sich als Selbstzeugnis erkennbar darbietet, nicht ausreicht, um darauf Gewißheit zu gründen. Das zu erreichende Maß von Aufschluß geht nicht über das negative Resultat hinaus, daß auf diesem Wege des Selbstzeugnisses volle und befriedigende Gewißheit über den wirklichen Gefühlszustand der Menschheit nicht zu erreichen ist. Das Selbstzeugnis der Menschheit bedingt nicht denjenigen Grad von Zuverlässigkeit, der zur Begründung einer bestimmten Überzeugung über die an sich bezweifelbare und thatsächlich bezweifelte Wirklichkeit der überwiegenden Lust ausreicht; es ist schwankend und widersprechend. Die Menschheit ist keine klassische Zeugin für die Thatſächlichkeit ihrer Glückseligkeit, wenigstens nicht in dem Maße, daß durch ihr Zeugnis die Möglichkeit des Widerspruches ausgeschlossen wäre.

Auch dieses bescheidene Resultat des Zeugenverhörs überzeugend nachzuweisen, ist eine schwere Aufgabe, und es muß dabei notwendig viel Spielraum für bloß unmittelbare, gefühls-

mäßige, nicht demonstrierbare Gewißheit übrigbleiben. Es giebt aber ein doppeltes Zeugnis, ein direktes, in Äußerungen einer Gesamtstimmung und ausdrücklichen univervellen Werturteilen bestehend, und ein indirektes, in dem allgemeinen Verhalten der Menschen in Bezug auf die Erhaltung des Lebens bestehend.

Beginnen wir mit dem indirekten Zeugnis. Wenn das Verhalten der Menschen eine solche Anhänglichkeit an das Leben dokumentierte, daß die Erhaltung desselben unter allen Umständen als ein Zweck erschiene, dem alle anderen Zwecke nachgesetzt werden müßten, so müßte daraus geschlossen werden, daß der Gefühlsinhalt des Lebens sich allgemein und unzweifelhaft dem Bewußtsein als überwiegende Lust darstellte, und wir hätten ein beachtungswertes, positives Selbstzeugnis der Menschheit in der gesuchten Richtung.

In der That hat es den Anschein, als ob ein solches hier vorläge. Der allgewaltige Selbsterhaltungstrieb scheint zu beweisen, daß der Mensch allgemein das Leben als ein wertvolles Gut betrachtet, von dem er sich gutwillig nicht trennt. Der Holzhacker in der Fabel, der den Tod als Erlöser herbeiruft und, als dieser wirklich erscheint, ihn nur um Beihülfe zur Aufschulterung seiner Last ersucht, erscheint in dieser Beziehung als der richtige Typus der Stellung des Menschen zum Leben. Müßte nicht, sagt man, wenn die Unlust unzweifelhaft im Übergewicht wäre, der Selbstmord in viel ausgedehnterem Maße platzgreifen, als thatsächlich der Fall ist, und müßte er nicht gerade bei kaltem Blute, unter normalen Schicksalsverhältnissen, bei gesundem Gefühlsleben stattfinden, statt daß er, wie thatsächlich der Fall, fast ausschließlich im Affekt, in außergewöhnlich schweren Schicksalslagen oder bei krankhaften, abnormen Gemüthszuständen verübt wird?

Dagegen läßt sich nun wieder folgendes sagen. Was den Selbsterhaltungstrieb angeht, so ist dieser großenteils nicht einmal ein Trieb im strengen Sinne zu nennen. Der eigentliche Trieb, als die primitive Form bewußten Strebens, bedarf der Vorstellung einer vorhandenen oder drohenden Unlust, wenn auch nicht der Erkenntnis der Unlustursache, um in Thätigkeit

zu treten. Die auf Selbsterhaltung gerichtete Aktion aber beruht in manchen Fällen ausschließlich, in anderen wenigstens teilweise auf Reflexwirkung, also auf einer unbewußt verlaufenden, meist im Organismus angelegten und auf Vererbung beruhenden, aber auch, wenn individuell erworben, durch Gewöhnung unbewußt und unwillkürlich gewordenen Gegenwirkung gegen einen Reiz, ohne daß dieser deutliche Empfindung und Vorstellung zu werden braucht. In der Aktion der Selbsterhaltung fließt meist Reflexwirkung und Trieb ununterscheidbar ineinander. Doch ist unzweifelhaft zuzugestehen, daß auch dann, wenn die vorhandene Lebensgefahr eine deutliche Vergegenwärtigung der Sachlage und ein bewußtes Handeln ermöglicht, stets die Aktion zu Gunsten der Lebenserhaltung mit aller dem Individuum zur Verfügung stehenden Energie eintreten wird, und daß niemand in diesem Falle im Ernste überlegt, ob er sein Leben erhalten soll oder nicht. Die Selbsterhaltung erscheint meist als Zweck seiner Thätigkeit instinktiv gegeben, und selbst wenn eine Überlegung hinsichtlich der Zwecksetzung eintrete, würde diese doch sofort und momentan ein bejahendes Resultat ergeben. Der natürliche Widerwille gegen die Vorstellung, durch den ersten besten Zufall ohne eigene Wahl und Zustimmung auf eine vielleicht höchst schmerzvolle und abstoßende Weise das Leben zu verlieren, wird hier, auch abgesehen von zahlreichen sonstigen mitwirkenden Umständen, allein schon den Ausschlag geben. Eine universelle, wenn auch nur gefühlsmäßige Vergegenwärtigung der eigenen Gesamtsichthalslage aber liegt dabei nicht vor, und als Resultat eines, wenn auch nur instinktiv gefällten, positiven, universellen Werturteils, als ausreichendes Zeugnis für das Vorhandensein eines solchen, kann der Selbsterhaltungstrieb wohl kaum in Anspruch genommen werden. Und zwar gilt dies nicht nur von seinen momentanen und akuten Aktionen, sondern auch von seiner stetigen und dauernden Wirksamkeit.

In erhöhtem Maße aber gilt dies letzte Urteil von der Beschränkung des Selbstmordes auf die bezeichneten Fälle. Wenn ein fremder Eingriff nicht passiv hingenommen wird, sondern die lebhafteste Gegenwehr wachruft, wie sollte wohl der

Mensch selbst in normaler Gemüthsverfassung dazu kommen, ein zerstörendes Element gegen seinen Körper zu entfesseln? Dieselben Motive, die bei der Selbsterhaltung aktiv und abwehrend wirksam werden müssen, brauchen hier nur passiv und zurückhaltend wirksam zu sein. Was der Mensch von fremder Seite nicht widerstandslos über sich ergehen lassen will, wird er noch weit weniger instande sein, sich selbst anzuthun. Es braucht nicht auf die Furcht aus religiösen Vorstellungen, die der Monolog Hamlets so bezeichnend ausdrückt, auf die Vorstellung der dem Selbstmord anhaftenden Schande oder des Schmerzes und der hilflosen Lage der Hinterbliebenen als Gegenmotive, die auch den Verzweifelnden oft noch vom Selbstmorde abhalten, zurückgegriffen zu werden, um die Beschränkung des Vorkommens des Selbstmordes zu erklären, dazu genügt schon die vorstehende Erwägung. Darum ist aber diese Beschränkung noch viel weniger geeignet als der Selbsterhaltungstrieb, einen gesicherten Rückschluß auf das Vorhandensein eines positiven univervellen Werturtheils zu begründen. Ja es könnte aus der erschreckenden Leichtigkeit, mit der manche Individuen aus verhältnismäßig untergeordneten Motiven den Entschluß des Selbstmordes fassen, eher ein Argument für den entgegengesetzten Thatsbestand entnommen werden. Täglich berichten die Zeitungen Fälle von Selbstmorden aus gekränktem Ehrgefühl oder aus Furcht vor Strafe und Schande bei entlarvten, aller Auswege beraubten, ergriffenen oder in Haft gebrachten Verbrechern gegenüber einer vielleicht nur geringfügigen gesetzlichen Bestrafung.

In der That bilden diese Fälle von Selbstmord den Übergang zu der nicht unbeträchtlichen Summe von Gegeninstanzen im Verhalten der Menschen, die das Vorhandensein eines positiven Urtheils über den Glückseligkeitsinhalt des Lebens direkt in Frage stellen müssen. Nicht nur diese oft geradezu frivole Leichtigkeit des freiwilligen Scheidens aus dem Leben, sondern zahlreiche verwandte Züge leichten Preisgebens oder doch Aufspielsiegens des Lebens müssen in dieser Richtung ins Gewicht fallen. Es giebt eine ganze Menge von Berufsstellungen und ständigen Beschäftigungsweisen, die mit steter, nicht unerheblicher

Lebensgefahr verknüpft sind. Als Beispiele können der Bergmann und der Seemann dienen. Wie verhältnismäßig leicht entschließt sich ferner der Mensch, um andere aus Gefahr zu retten, um eines Ehrenhandels, der oft weiter nichts ist, als eine lächerliche Lappalie, oder selbst um schnöden Gewinnes willen, wie der Schiller'sche Taucher, sein Leben in die Schanze zu schlagen! Und wäre es wohl trotz aller Vaterlandsliebe, allen Ehrgefühls und aller militärischen Disciplin möglich, im Kriege große Scharen von Menschen zu bewegen, sich der ausgeprochensten Lebensgefahr einer Schlacht auszusetzen, wenn die Überzeugung vom überwiegenden Lustwerte des Lebens in diesen allen mit vollkommener Deutlichkeit entwickelt wäre? Würde wohl in diesem Falle ein Krieg, zumal ein Angriffskrieg, überhaupt zu den möglichen Dingen gehören?

Ich komme zu den direkten Zeugnissen. Eine Anhäufung von allerlei vielfach einander widersprechenden Aussprüchen und Zeugnissen einzelner, die doch immer nur ein Ausfluß subjektiver Stimmungen sind, kann uns hier schwerlich zum Ziele führen. Nur beispielsweise sei einiges wenige angeführt. Ein oft angeführter Vers des neunzigsten Psalmes besagt, daß das Menschenleben, auch wenn es köstlich, also vom Schicksal begünstigt gewesen ist, Mühe und Arbeit war, und die Weisheit Salomos kommt zu dem Resultat: Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel! Nach griechischer Sage beantwortete der von Midas eingefangene Satyr Silenus die Frage des Königs, was für den Menschen das Bessere und das Allerbeste sei, dahin: das Allerbeste sei für den Menschen, gar nicht geboren zu werden, das Zweitbeste aber, gleich nach der Geburt zu sterben (Aristoteles, Fragment des Dialogs Eudemus). Solon in seiner Unterredung mit Krösus (Herodot I, 30 ff.) hält sich in seiner Schätzung menschlicher Glückseligkeit ganz an die Vorstellungsweise des populären Bewußtseins in der Gestaltung seiner Zeit und seines Volkes, indem er den Besitz möglichst vieler und begehrenswerter Güter und die möglichste Abwesenheit von Übeln für die Grundbedingung der Glückseligkeit hält und unterscheidet sich von der landläufigen Meinung nur dadurch, daß er nicht vor schnell urteilen, sondern das Lebensende

abwarten will, um nur auf die Gesamtheit der Schicksalsmomente einschließlich des Abschlusses sein Urtheil zu gründen. Er faßt demgemäß sein Urtheil dahin zusammen, glücklich sei, wer von den begehrtesten Gütern die meisten bis ans Ende behalte und sodann das Leben nach seines Herzens Wunsch abschließe. Aber auch in diese im ganzen lebensfreundige Stimmung der Solonischen Rede mischt sich ein trüber Ton. Als die Mutter des Kleobis und Biton die Gottheit angerufen hat, ihren Söhnen für die aufopfernde That zu geben, was dem Menschen das Beste sei, werden die beiden im Schlafe sanft vom Tode überrascht, und die Götter bewiesen dadurch, wie Solon ausdrücklich bemerkt, daß es dem Menschen besser sei, tot zu sein, als zu leben.

Einen besseren Anhaltspunkt liefert die Erwägung, wie unsicher, schwankend und der Zuversichtlichkeit entbehrend doch durchweg das Urtheil über die Glückslage einzelner Individuen einschließlich der eigenen auftritt. Müßte nicht, wenn hier ein unzweifelhafter Thatbestand vorläge, längst auf Grund der angeammelten Erfahrungen der Menschheit eine unzweifelhafte Erkenntnis desselben sich herausgebildet haben? Wie viele aber möchten sich getrauen, auch nur hinsichtlich ihres eigenen Lebens nach dem Maßstabe der universonen Anrechnung aller möglichen Güter und Ubel bei besonnener Überlegung dieser Summe ein positives Vorzeichen zu geben? Bei der unendlichen Kompliziertheit der Gefühlszustände auch der einzelnen Lebensmomente giebt es auch unter den einzelnen kürzeren oder längeren Zeiträumen, aus denen sich das Leben zusammensetzt, nur einen bescheidenen Bruchtheil solcher, in denen durch das besondere Hervorstechen einer bestimmten Lust oder Unlust im Bewußtsein ein bestimmt ausgeprägter Gefühlscharakter deutlich hervortritt. In der Mehrzahl der Lebensmomente ist das Gesamtgefühl unsicher und schwankend. Man möchte meinen, das Gefühl als die rein subjektive, individuelle Reaktionsweise gegen die äußeren Gefühlsursachen müßte gleichsam einen photographischen Abdruck aller Wirkungen derselben und also unmittelbar ein bestimmtes universones Werturtheil über den Gesamtzustand ergeben. Wahrscheinlich würde dies auch der Fall sein,

wenn, wie beim körperlichen Gemeingefühl, die einzelnen Lust- und Unlustursachen nicht gesondert wirken, sondern ein von vornherein einheitliches Gesamtgefühl erzeugten, und wenn ferner in diesem Gesamtgefühl nicht, wie beim Gemeingefühl der Fall, Lust und Unlust zu einer trüben Mischung zusammenfließen, sondern die gleichen Quanta von Lust und Unlust sich gegenseitig zu Null aufheben, wie gleiche Zahlen von entgegengesetztem Vorzeichen. In diesem Falle könnte das Gesamtgefühl in jedem Momente nur entweder einen Nullpunkt oder eine einfache Größe, sei es von Lust oder Unlust, darstellen, und in Folge dieser Vereinfachung der Gefühlszustände der einzelnen Momente würde gewiß unmittelbar ein deutliches Bewußtsein der Gesamtlage entstehen.

Thatfächlich aber findet, wie bemerkt, diese Einrichtung nicht einmal beim Gemeingefühl statt, geschweige denn bei den höheren Gefühlszuständen. Jede Lust- und Unlustwirkung ist hier zunächst ein Erlebnis für sich, das aber wegen des komplizierten gleichzeitigen Zusammenwirkens unendlich vieler Gefühlsursachen und der Rapidität des Wechsels nur ganz unklar und unbestimmt aufgefaßt wird, so daß ein bestimmt charakterisiertes Gesamtgefühl nur entsteht, wenn Bestandteile von sehr hervorragender Stärke dem Ganzen ihr Gepräge aufdrücken.

So kommt es, daß dieselben Individuen sich auch, abgesehen von den äußeren Veränderungen der Gefühlsursachen, über ihre Schicksalslage bald befriedigt, bald unbefriedigt, bald unsicher äußern. Nicht viele werden, ernstlich befragt, den Mut haben, im Blicke auf ihr Gesamtleben die Thatfächlichkeit überwiegender Lust mit Überzeugung zu bejahen; höchstens erklären sie sich für „zufrieden“. Diese Unsicherheit findet auch in der Weise ihres Strebens einen Ausdruck. Sehr häufig, ja vielleicht meistens ist das Individuum im gegebenen Momente unsicher, welches Gut es gerade anstreben, welchem Übel es aus dem Wege gehen soll. Das Streben findet an der Unsicherheit des Gefühls keinen sichern Leiter und schwankt zwischen der Mannigfaltigkeit und undeutlichen Ausprägung der sich darbietenden Aufgaben ungewiß hin und her, verliert dadurch an Spannkraft oder trifft eine unzweckmäßige Entscheidung. Mit

Nicht gilt auf diesem Gebiete, wie auf dem des gesellschaftlichen Anstandes, des Sittlichen, der künstlerischen Thätigkeit der unbewußte Instinkt oder Takt, der auf die ja doch unmögliche Analyse verzichtet, dieser ererbte oder erworbene Niederschlag ehemals bewußt gewesener Gesichtspunkte der Entscheidung, als eine heilsame und notwendige Aushilfe, die allein durch das Labyrinth von Gesichtspunkten, die der bewußten Erwägung gar nicht einmal zugänglich sind, einen Ausweg findet, der aber keineswegs immer der richtige zu sein braucht.

Diese Unsicherheit in der Beurteilung der eigenen Gesamtlage aber macht sich notwendig in erhöhtem Maße in Bezug auf die Lage der anderen, die dem Urteil viel weniger Anhaltspunkte bietet, und auf die durchschnittliche Glückslage der Menschheit überhaupt geltend. Während man erwarten sollte, daß auf einem so wichtigen und jeden angehenden Gebiete aus den zahllosen Erfahrungen Einzelner sich längst ein übereinstimmendes Gesamturteil herausgebildet haben müßte, werden auf demselben thatsächlich fortwährend die widersprechendsten Ansichten laut, und die Menschheit ist im Grunde der verdrießlichen Frage längst überdrüssig geworden und begegnet entsprechend auch den Anpreisungen einer untrüglichen Lebensweisheit mit skeptischem Mißtrauen.

So erweist sich also das unmittelbare Selbstzeugnis des populären Bewußtseins über die Thatsächlichkeit des Überwiegens von Lust oder Unlust als unzureichend, und wir müssen uns nach besseren Anhaltspunkten für die Gewinnung eines Urteils umsehen.

2. Eine exakte Berechnung des Gefühlsbetrages eines Menschenlebens ist unmöglich.

Man könnte nun auf den Ausweg verfallen, dieser Unsicherheit des unmittelbaren Urteils durch eine verschärfte Beobachtung zu Hülfe zu kommen und entweder durch genaue Registrierung der äußeren Thatsachen eines Menschenlebens, die das Gefühl affizieren, oder durch genaue Verfolgung und Berechnung des Gefühlsverlaufs selbst ein gewissermaßen induktiv begrün-

detes Urteil über das Gesamtverhältnis von Lust und Unlust im menschlichen Leben zu erhalten suchen.

Die erstere Verfahrensweise würde, wenn an einem fremden Individuum vorgenommen, um ein exaktes Resultat ergeben zu können, voraussetzen, daß nicht nur die Gesamtheit der im Leben desselben wirksamen äußeren Gefühlsursachen nach Zahl, Intensität und Dauer, sondern auch die individuelle Reaktionsweise des betreffenden Individuums auf jede einzelne dieser äußeren Gefühlsursachen, die bei den verschiedenen Individuen so verschiedene subjektive Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für die verschiedenen Arten der Lust und Unlust, vollständig und genau bekannt wäre. Wenn an der eigenen Person vorgenommen, würde sie nur einen unnötigen Umweg durch die äußere Ursache zur inneren Wirkung darstellen, da die Selbstbeobachtung viel leichter und sicherer den Gefühlsverlauf selbst zum Objekt nehmen könnte. Die zweite Verfahrensweise könnte überhaupt nur durch Selbstbeobachtung bei Identität des beobachtenden Subjekts mit dem Beobachtungsobjekt stattfinden.

Beide Verfahrensweisen müßten, wenn einmal angewandt, nicht nur sporadisch, ungenau und mit Unterbrechungen vorgenommen, sondern mit absoluter Vollständigkeit und Exaktheit durchgeführt werden, damit die Sache nicht wieder auf bloßes Mutmaßen und Gerede hinausliefe, sondern ein wissenschaftlich überzeugendes und haltbares Ergebnis herauskäme. In der That hat v. Hartmann den Mut gehabt, eine direkte Gesamtberechnung der Gefühlszustände eines Individuums, also im Sinne der zweiten Verfahrensweise, mit bemerkenswerter Zuversichtlichkeit nicht nur für möglich zu erklären, sondern auch Regeln für das dabei einzuhaltende Verfahren aufzustellen. Am vollständigsten hat er diesen Gegenstand in dem Aufsatze „Zur Pessimismusfrage“ (Philosophische Fragen der Gegenwart 1885) behandelt. Er ist der Ansicht, daß durch dies Verfahren eine induktive Bestätigung eines bereits auf metaphysischem Wege gewonnenen negativen univervellen Werturteils gewonnen werden würde, indem unzweifelhaft jede einzelne der berechneten Individualbilanzen konstant ein Überwiegen der Unlust ergeben würde und daß eben wegen dieser Konstanz

schon nach Ausführung einer mäßigen Zahl von Individualbilanzen die Negativität als allgemeine Formel des menschlichen Schicksals als erwiesen würde gelten können.

Eine Ausführung dieser für das Menschengeschlecht so bedeutsamen Berechnung hat v. Hartmann bis jetzt nicht geliefert, und man könnte daher die Sache als einen müßigen Einfall auf sich beruhen lassen, wenn sie nicht mit einer so außerordentlichen, für den Laien vielleicht irreleitenden Zuversicht aufträte und wenn nicht außerdem gerade in dem vorliegenden Zusammenhang die Frage der Berechnung lehrreich und bedeutend wäre.

v. Hartmann stellt an der angeführten Stelle im wesentlichen drei Principien auf, nach denen die Berechnung vorgenommen werden soll. Dieselben lauten in möglichst kurzer Fassung folgendermaßen:

1. Jedes Gefühl ist nur mit demjenigen Größenwert in die Bilanz einzustellen, den es zur Zeit seiner Aktualität im Bewußtsein wirklich besaß. Es macht dabei keinen Unterschied, ob es auf Illusion, falscher Beurteilung der Vergangenheit, falscher Erwartung in Bezug auf die Zukunft — dies sind auch nach v. Hartmann zwei Spezialformen der Illusion, wie sie auch im vorstehenden als Formen der primären Illusion aufgeführt worden sind — beruhte. Dagegen soll beachtet werden, ob ein Gefühl etwa durch andere gleichzeitige gehemmt wird oder ob es als gegenwärtiges neu entsteht oder nur in der Erinnerung mit schwächerer Intensität reproduziert wird.

2. „Lust und Unlust sind mathematische Größen von entgegengesetzten Vorzeichen, aber sonst kommensurabel.“

3. „Der Größenwert eines Gefühls ist das Produkt aus Intensität und Dauer.“

Nach dieser Anleitung würden also, die Nichtigkeit der gemachten Voraussetzungen einmal angenommen, folgende Prozeduren vorzunehmen sein: 1. Vollständige Analyse des aus einer Mannigfaltigkeit von Einzelgefühlen bestehenden Gesamtgefühlszustandes für jeden Lebensmoment, da der Gesamtzustand als eine unklare Mischung von ineinandergreifenden, aus einem Moment in den anderen hinübereitenden Einzelgefühlen einer

Messung nicht unterworfen werden kann. Dasjenige Gefühl, das einen eigenen, aus dem Produkt von Intensität und Dauer resultierenden „Größenwert“ besitzt, kann nur ein der Zahl und Qualität nach schlechthin einfaches sein. 2. Bestimmung des Größtenwertes nach einem einheitlichen, für Lust und Unlust gemeinsamen Maßstabe, also Reduzierung sämtlicher einzelner Gefühle auf einen Zahlenausdruck. 3. Addition.

Von diesen Prozeduren ist die dritte nach Ausführung der ersten und zweiten ein Kinderspiel; die erste und zweite aber sind schlechthin unausführbar.

Zunächst könnten beide Prozeduren, nach dem vorhin Bemerkten, wenn nicht ein hellsehendes, die Seelenzustände eines anderen mit absoluter Deutlichkeit durchschauendes Wesen zu Hilfe genommen werden soll, nur durch das die Gefühle erlebende Individuum selbst vorgenommen werden. Dieses Individuum müßte im Stande sein, während des gleichzeitigen Erlebens einer Unzahl von Gefühlen, die dem gemeinen Bewußtsein nur als unklare Mischung entgegentreten, nicht nur die Analyse vollständig und korrekt durchzuführen, sondern auch für jedes einzelne einfache Gefühl den Größtenwert zahlenmäßig zu berechnen. Es müßte die Fähigkeit objektiver Selbstbeobachtung bis zum Auseinandergehen des Bewußtseins in zwei völlig gesondert nebeneinander herlaufende Reihen von Prozessen völlig heterogener Art besitzen, die einander weder hemmten, noch alterierten; es müßte ferner in der objektiven Reihe mit einem an Allwissenheit grenzenden, blitzschnell arbeitenden Vermögen der sondernden und verdeutlichenden Analyse und — die Meßbarkeit immer vorausgesetzt — einer wunderbar schnellen und nie ermüdenden Fertigkeit des Messens und Rechnens ausgestattet sein.

Von diesen Erfordernissen ist nun schon die bloße Selbstbeobachtung gerade bei den Gefühlen als den subjektivsten Seelenzuständen am wenigsten möglich. Niemand kann zugleich heftige Affekte durchleben und sie mit naturwissenschaftlicher Schärfe beobachten. Hiermit ist eigentlich schon die ganze Sache abgethan, zumal wenn man bedenkt, daß diese Selbstbeobachtung nicht etwa nur an einem kleinen Bruchteile der Lebensmomente

gleichsam probeweise geübt, sondern, um den Gefühlswert eines Menschenlebens vollständig zu ermitteln, während der ganzen Dauer desselben fortgesetzt werden und, ganz streng genommen, mit den ersten Gefühlseindrücken im Mutterleibe beginnen und mit dem Abschluß des Todeskampfes enden müßte.

Gehen wir jedoch trotzdem auch auf das Problem der Analyse näher ein. Wenn wir den Versuch machen, die den Gefühlszustand eines einzigen Lebensmomentes zusammensetzenden Bestandteile zu überblicken, so zeigen sich dieselben als eine völlig unübersehbare Mannigfaltigkeit sowohl der Zahl als der verhältnismäßigen Größe nach.

Was zunächst die Zahl angeht, so lassen sich die in einem einzelnen Daseinsmomente wirklichen Lust- und Unlustursachen in zwei große Gruppen einteilen, in dauernd wirksame und in solche, die dem besonderen Lebensmoment eigentümlich zukommen und daher mit den Momenten wechseln.

Die dauernd wirksamen Gefühlsursachen bilden nicht eine unveränderliche Masse, sondern nehmen in jedem Lebensmomente gleichsam das Gefühlsergebnis des Lebensprozesses in sich auf. Sie beginnen am Anfange des Lebens mit einem gegebenen Bestande von Lust- und Unlustursachen, den jeder Lebensmoment vermehrt und sofern diese Vermehrung teils in Lust-, teils in Unlustursachen besteht, je nach dem Überwiegen der einen oder anderen in dem Zuwachs auch verändert.

Dieser dauernd einwirkende Grundstock von Gefühlsursachen hat nun wiederum zweierlei Bestandteile, die unbewußt wirkenden oder Stimmungursachen und die in deutlichem Vorstellen bewußten Ursachen. Erstere sind wieder teils körperliche, teils unbewußt seelische. Der Gesamtzustand des Körpers nach seiner mit dem Anfange des Lebens gegebenen Grundlage und den Veränderungen derselben durch jeden Moment des Lebensprozesses wirkt nicht nur durch die ins Bewußtsein fallenden Schwankungen, sondern auch unbewußt als körperliche Gesamtstimmung auf den Gefühlszustand. Die unbewußte seelische Stimmung ist das unmittelbar fortwirkende Resultat sämtlicher aktueller Gefühlszustände der Lebensmomente vom Anfange des Daseins an. Nur die intensivsten dieser Gefühlszustände haften

isoliert im Gedächtnis und sind erinnerungsfähig, alle ohne Ausnahme aber liefern ihren Beitrag zu dem Gesamtergebnis einer unmittelbar wirksamen seelischen Stimmung. Eine ungetrübt glückliche Kindheit, eine frische, freudige Jugendzeit bilden ein unschätzbares Stimmungsinventarstück fürs ganze Leben, Lebensabschnitte gedrückten, leidensvollen Existierens oder außergewöhnliche furchtbare Erlebnisse und Schicksale geben der gesamten Stimmung einen unverfügbaren Bestandteil trüber Behmut. In beiden Fällen ist diese Nachwirkung früherer Gefühlszustände von der durch bewußte Erinnerung vermittelten, ebenso wie von den etwaigen rein körperlichen Nachwirkungen durchaus verschieden. Es giebt Menschen, die nicht mehr lächeln können, ohne daß sie darum sich fortwährend durch bewußte Erinnerung an die erschütternden Ereignisse ihrer Vergangenheit zermarterten. Ebenso liegt auf manchen Gesichtern ein dauernder Sonnenglanz als unbewußte Nachwirkung genoßenen Glückes. Manchmal genügt ein einziges heilvolles oder unheilvolles Erlebnis, um fürs ganze Leben diese Nachwirkung zu erzielen, die sich natürlich auch jederzeit wieder in bewußte Erinnerung einlegen kann, weil die betreffenden Vorgänge stets im Hintergrunde des Bewußtseins zum Hervortreten bereit liegen und durch tausend Fäden mit dem gesamten aufgespeicherten Gedächtnisinhalt verknüpft sind.

Diesem doppelten stimmungsmäßigen Bestandteil der dauernden Gefühlsmomente stehen als bewußter Bestandteil gegenüber die Erinnerungsvorstellungen über unser vergangenes Leben und die Zukunftsbilder in Bezug auf den noch bevorstehenden Teil desselben, jene als Ursachen der mannigfachen Formen der Erinnerungsgefühle, diese der Arten und Grade von Hoffnung und Furcht, sowie die aus beiden Arten von Vorstellungen sich abstrahierende Allgemeinvorstellung unsres individuellen Lebensgeschickes als ganzem mit den daraus entspringenden Gefühlen und der noch allgemeineren aus einem weiteren Kreise von Erfahrungen abgeleiteten Vorstellung des allgemeinen Menschenschicksals und den entsprechenden Schicksalsgefühlen. Es wird wenige Lebensmomente geben, an deren

Gefühlszustände nicht dieser bewußte Teil der Gefühlsursachen irgend einen Anteil hätte.

Diesen dauernd wirkenden Gefühlsursachen stehen sodann die jedem Moment neu und eigentümlich angehörigen wechselnden gegenüber. Jede Empfindung hat ihren Gefühlston, jeder ins Bewußtsein tretende körperliche, intellektuelle oder dem Gebiete des Strebens angehörige Vorgang seinen Gefühlsreflex, der zugleich wieder einen Beitrag liefert zu dem großen Fonds der dauernden, den Gefühlscharakter der folgenden Lebensmomente bestimmenden Gefühlsursachen.

Soviel über die numerische Mannigfaltigkeit. Man tritt aber diese Mannigfaltigkeit keineswegs als eine nur der Zahl nach vielfache Summe gleich großer Bestandteile auf, die sich, wenn die Anzahl bekannt wäre, wie Einheiten zu einer bloßen Ziffer zusammenfassen ließe, sondern jedes Gefühl hat wieder seine besondere Größe, seinen Intensitätsgrad und seine Dauer, die ihm einen besonderen Größenwert verleihen. Es ist nicht eine bloße Einheit, sondern ein Quantum von individueller Größe, die behufs der nachfolgenden zahlenmäßigen Berechnung schon in der Analyse auch nach ihrer quantitativen Besonderheit aufgefaßt werden muß.

Nach der von v. Hartmann selbst geforderten Genauigkeit der „Einstellung in die Bilanz“ könnte mit dem Gefühlsbestande der einzelnen Lebensmomente nicht anders verfahren werden, als so, daß diese nach Zahl und Größe unendliche Mannigfaltigkeit der Bestandteile in der Analyse genau auseinandergehalten, daß für jeden Moment die tausend Fäden des Gefühlsknäuels auseinandergewirrt und alle Wandlungen dieses in jedem kleinsten Zeiteilchen sich verändernden Chaos genau konstatiert würden. Als besondere Schwierigkeiten müßten dabei u. a. die Umstände hervortreten, daß die Intensität eines Gefühls teils durch Veränderung der Intensität seiner äußeren Ursache, teils durch Veränderung der subjektiven Empfänglichkeit oder Empfindlichkeit in jedem kleinsten Zeiteilchen Schwankungen ausgesetzt ist, daß ferner, wie schon Plato im Philebus bemerkt hat, die meisten, scheinbar nur einer Gefühlsqualität, der Lust oder der Unlust, angehörigen Gefühle in Wirklichkeit

auch der Qualität nach gemischt sind, wie z. B. der Zorn neben dem Unlustmoment auch ein Lustmoment enthält. Vielleicht würde die nach den Gefühlsursachen vollständig durchgeführte Analyse diesen gemischten Charakter beseitigen und z. B. das Lustmoment des Zorns auf Erregungslust zurückführen, immerhin aber bliebe bei der Analyse zu beachten, daß das schlechtthin einfache Gefühl jedenfalls kein gemischtes sein kann und daß der gemischte Charakter eines Gefühls schon ein hinreichendes Zeichen wäre, daß die Analyse noch nicht zum Ende gelangt wäre. Es wäre schon eine ganz hübsche Leistung, wenn einmal auch nur ein einziges, schlechtthin einfaches Gefühl herauspräpariert und vorgezeigt werden könnte.

Der Gefühlsinhalt des Lebens aber setzt sich aus einer unzähligen Menge solcher momentaner Gefühlskomplexe zusammen, und so stehen wir hier abermals vor einem Problem, zu dessen Lösung die ganze Virtuosität des v. Hartmannschen hellsehenden Unbewußten aufgeboten werden müßte.

Hat nun die Analyse die schlechtthin einfachen Gefühls-elemente nicht nur ihrer Qualität als Lust oder Unlust nach, sondern auch ihrer individuellen Intensitäts- und Dauergröße nach wenigstens intuitiv aufgefaßt, so ist nun die nächste Aufgabe, die beiden Faktoren des Größenwertes durch Zurückführung auf die Einheit zu messen und auf einen zahlenmäßigen Ausdruck zu bringen. Hinsichtlich der Dauer könnte dies, die unermessliche Behendigkeit des beobachtenden Subjekts einmal vorausgesetzt, keine sonderliche Schwierigkeit bereiten, da die Zeit ja meßbar ist, obschon allerdings die genaue Feststellung der Dauer für die einzelnen Gefühle bei dem krausen und irregulären Durcheinander der Anfangs- und Endmomente derselben auch für die unbegreifliche Fertigkeit dieses Subjekts keine kleine Aufgabe bilden würde. Intensität aber kann in den gewöhnlichen Fällen, wo wir mit ihr zu thun haben, nicht direkt gemessen werden, sondern immer nur dann, wenn entweder ihre Wirkung oder ihre Ursache meßbar ist. Diese gewöhnlichen Fälle aber sind solche, wo die Intensität sich unserer unmittelbaren intuitiven Wahrnehmung entzieht, wie bei den physikalischen Kräften. Bei den Gefühlen aber werden Inten-

itätsunterschiede in der That intuitiv wahrgenommen, und es ist nur die Frage, ob es möglich ist, eine Intensioneinheit aufzustellen und an dieser als Maß die einzelnen Intensitätsgrade zum zahlenmäßigen Ausdruck zu bringen. Beides ist gleich schwierig. Wie sollte doch dieser unveränderliche, gleichsam geachtete Maßstab beschaffen sein? Aus welchem Gebiet des Gefühlslebens sollte man ihn entnehmen? Und in welcher Weise könnte er als Norm dem Gefühl gegenwärtig sein?

Dies jedoch einmal zugegeben, so ist ferner die genaue intuitive Auffassung der Intensität bei der Analyse zwar vorstehend hypothetisch zugestanden worden, in der wirklichen Erfahrung jedoch ist diese Auffassung nur ganz vage und unbestimmt und durchaus nicht genau genug, um für die Anlegung eines Maßstabes stand zu halten. Wir könnten ebenso gut die Größe der Wolken mit dem Zollstock messen wollen.

Setzen wir uns jedoch auch über dieses Bedenken hinweg, so bleibt als letzte Schwierigkeit die Anlegung des Maßstabes, um zu ermitteln, das Wievielfache der Einheit die betreffende Intensität ausmacht. Auch diese Schwierigkeit würde für eine bis zum Hellschauen gesteigerte Intuition nicht unlösbar sein. Eine solche würde den Intensitätsgrad eines beliebigen Gefühls gleichsam unmittelbar als das Soundjovielfache der Maßeinheit ablesen und z. B. ein Problem, wie das von Horwicz in seiner Kritik der v. Hartmannschen Messungstheorie vorgelegte, wieviel Rativaustern einem patriotischen Deutschen der Sieg von Sedan wert wäre, durch Zurückführung der beiderseitigen Gefühlsintensitäten auf die Gefühlseinheit spielend lösen.

Da die Größe eines bestimmten Gefühls nun das Produkt aus Intensität und Dauer sein soll, die Intensität aber unzweifelhaft auch schon während des kleinsten Zeitverlaufs Schwankungen ausgesetzt ist, so muß das hellsehende Bewußtsein beim Messen auch diese Schwankungen berücksichtigen und behufs Vereinfachung der Rechnung auf eine einheitliche Durchschnittszahl zurückführen, die den durchschnittlichen Intensitätswert des Gefühls für die Dauer seines Verlaufs ausdrückt. Auch diese an sich gewiß überaus verwickelte Operation wird

diesem Bewußtsein bei der ihm zugetheilten Ausstattung keine Schwierigkeiten bereiten.

Gegen die gegebene Bestimmung des Größenwertes eines Gefühls an sich ist nichts einzuwenden. Durch die Bezeichnung als Produkt aus Intensität und Dauer wird der Vorgang in die Klasse derjenigen Vorgänge eingereiht, bei denen nicht durch Hinzutritt neuer Wirkungen zu der beharrenden des ersten Zeitmoments in jedem folgenden eine stetige Steigerung der Gesamtgröße stattfindet, sondern nur der in jedem einzelnen Zeitmoment wirkende Impuls in Anrechnung kommt. Ein Beispiel für die Vorgänge der ersteren Art bildet der freie Fall, für die der letzteren die gleichförmige, d. h. keinen Zuwachs erhaltende Bewegung, bei der der Weg eines gewissen Zeitraums das Produkt aus Geschwindigkeit und Zeit (ct) ist. In der That darf ja wohl angenommen werden, daß die in einem Zeitmomente geübte Wirkung einer Gefühlsursache sich nicht, wie die einer physischen Kraft, für die folgenden Zeitmomente erhält, sondern mit dem Zeitmomente, in dem sie stattfindet, erlischt, oder sich in etwas anderes, z. B. in Streben umsetzt, daß es also ein Beharren der Intensitätswirkung, wenigstens in der Form der Gefühlsintensität, nicht giebt. Dies vorausgesetzt und angenommen, daß der Zahlenausdruck für die Durchschnittsintensität jedes Zeiteilchens der Dauer gefunden ist, kann die weitere Berechnung keine Schwierigkeit mehr bereiten.

Auch die weitere Annahme der Kommensurabilität von Lust und Unlust als mathematischer Größen von entgegengesetzten Vorzeichen kann, wenn es möglich ist, beide auf Zahlengrößen zurückzuführen, nicht beanstandet werden. Es ist durchaus berechtigt, den Einheitsmaßstab als einen für Gefühle überhaupt geltenden zu betrachten, der nur, wenn es sich um Unlust handelt, das Vorzeichen Minus erhält. Diese Annahme steht sogar in vollem Einklange mit der von mir gegebenen Ableitung beider Gefühle aus dem Bedürfnis, ebenso wie mit der logischen Unterordnung beider unter den gemeinsamen Gattungsbegriff des Gefühls. v. Hartmann selbst will die Kommensurabilität nicht in dem Sinne verstanden wissen, daß ein ge-

wisses Quantum Lust das entsprechende Quantum Unlust einfach aufhebe, auslösche, ungeesehen mache, wie die Zahl $+ a$ die Zahl $- a$ oder ein bestimmtes Kapital eine gleich große Schuld oder wie ein sofort angewandtes Gegengift ein in den Körper gelangtes Gift chemisch bindet und dadurch unschädlich macht. Mit Recht ist ihm auch die Unlust ein reales Erlebnis, das als solches nicht ungeesehen zu machen ist. Er erkennt an, daß das Erleben zweier gleich großer Quanta der entgegengesetzten Gefühle nicht einem Zustande der Bewußtlosigkeit gleichkommt, mit einem Worte, daß auch die Unlust als Erlebnis, Bewußtseinsvorgang positiv ist, wie es denn in diesem Sinne überhaupt keine negativen Größen, sondern nur einen Nullpunkt giebt. Die Weise der Ausgleichung wird ihm bezeichnet durch das konstante Verhalten aller fühlenden Wesen, die stets bereit seien, für eine gewisse Lust eine gewisse Unlust in den Kauf zu nehmen und nur da schwanken, wo die Schätzung ungenau bleibe. Die Ausgleichung findet also nur statt im Sinne einer Modifikation des Gesamtgefühlszustandes, der je nach dem Hinzutreten von Lust oder Unlust ein mehr lust- oder unlustvoller sein wird; die Lust ist ein Heilmittel der Unlust, die sie nicht ungeesehen macht, aber in ihrer Bedeutung für den Gesamtzustand in gewissem Maße paralyisiert oder unschädlich macht, wie man z. B. die Thränen eines Kindes, das sich den Kopf gestoßen hat, durch ein Stück Zucker stillt. Die gleiche paralyisierende Wirkung kommt dann auch umgekehrt der Unlust hinsichtlich der Lust zu.

Die Berechnung des Gesamtgefühlszustandes für einen gegebenen Lebensmoment oder -abschnitt oder auch für das Gesamtleben würde sich also hiernach mit der größten Leichtigkeit durch Addition der sämtlichen Lust- und Unlustposten mit entgegengesetzten Vorzeichen vollziehen. Überhaupt ist sowohl die Formel für die schließliche Berechnung der einzelnen Posten, wie für die Gewinnung der Bilanz als Gesamtergebnis in bester Ordnung und das Ganze würde trefflich stimmen, wenn nicht leider für die Ermittlung der einzelnen Posten alle Vorbedingungen fehlten.

Die ganze Berechnungstheorie bietet ein psychophysisches

Problem für überirdische Wesen von einer für uns völlig unvorstellbaren Vollkommenheit; für die sublunariſche Welt iſt ſie ein abenteuerliches Phantom. Mit dieſem Reſultate aber fällt nicht nur die bei v. Hartmann daran geknüppte Erwartung eines exakten Beweiſes für das Überwiegen der Unluſt, ſondern auch die Möglichkeit überhaupt, auf dieſem Wege den ge- wünſchten Aufſchluß über den Gesamtgefühlszuſtand auf dem Standpunkte des populären Bewußtſeins zu erhalten, und wir ſind daher abermals genötigt, ein anderes Auskunftsmittel zu ſuchen.

3. Die bedingte Möglichkeit des Überwiegens der Luſt auf dieſem Standpunkte als innere.

Dieſe Auskunft bietet ſich, wenn auch nicht in zahlenmäßiger Exaktheit, in dem ſchon bei der ganzen bisherigen Unterſuchung überall zu Grunde gelegten Nachweis der Möglichkeit. Konnte durch Betrachtung der Thatſachen ſelbſt keine ſichere Entſcheidung erzielt werden, ſo muß dies möglich werden, wenn die Thatſachen als Wirkungen betrachtet werden, deren Beſchaffenheit durch die wirkenden Urſachen beſtimmt wird. Der Nachweis der Möglichkeit iſt ein *cognoscere per causas*, das gerade da am Plage iſt, wo die Thatſachen ſelbſt nur ein Bild verwirrender Mannigfaltigkeit geben, die Urſachen aber der Beobachtung ſich nicht entziehen.

Ferner aber hat auch hier die ſchon früher geübte Unterſcheidung von innerer und äußerer Möglichkeit ihren Platz. Die innere Möglichkeit der Luſt überhaupt beruhte auf ihrem unabhängigen und ſelbſtändigen Hervorgehen aus einem Grundbedürfnis; die innere Unmöglichkeit vollkommener Glückſeligkeit beruhte auf der Eigentümlichkeit mehrerer Grundbedürfnisſe, teils durch ihre Beziehung auf die nicht ungeſchehen zu machende Vergangenheit, teils durch ihr Sichäußern in einem Streben, notwendige und unumgängliche Unluſt zu produzieren. Ebenſo wird es auch bei der vorliegenden Frage möglich ſein, durch Zurückgehen auf die Grundbedürfnisſe für eine überzeugende Lösung eine Grundlage zu gewinnen.

Die Grundbedürfnisse sind die gemeinsamen Urquellen von Lust und Unlust, aber nicht in gleicher Verteilung entspringen beide Gefhlsarten aus allen einzelnen Grundbedürfnissen. Mehrere der letzteren sind so geartet, daß die thatsächliche Welt-einrichtung ihnen nur in geringem Maße unmittelbare Befriedigung gewährt und daß sie daher in bevorzugtem Grade Quellen primärer Unlust sind. Hierher gehören vornehmlich die materialen Vorstellungsbedürfnisse im weiteren Sinne, das Bedrnis, eine der Gesamtheit unserer Bedürfnisse entgegenkommende Welteinrichtung als real vorzustellen, beziehungsweise zu erkennen, mit den anschließenden Erkenntnisbedürfnissen in Bezug auf die Normalität unserer Entwicklungsstadien, sowie der Art und des Zeitpunktes unfres Lebensabschlusses, das Bedrnis, objektiven Wert unfres Wesens als real zu erkennen und endlich das Bedrnis, auch die Zustände der uns wesensverwandten fühlenden Geschöpfe wie unfre eigenen als normal zu wissen. Im Vergleich mit diesen Bedürfnissen entspringt aus den übrigen, dem Ausdrucksbedrnis, den materialen und formalen körperlichen, den formalen seelischen, sowie aus den auf das entsprechende, mehr sinnliche Wohlfsein der andern Wesen gerichteten Bedürfnissen verhältnismäßig mehr unmittelbare Lust als Unlust.

Wenn nun die unmittelbare Stärke dieser Bedürfnisse nicht bei allen Individuen in gleichem Maße ausgebildet wäre, wenn insbesondere die an erster Stelle aufgeführten fünf Vorstellungsbedürfnisse bei einem Teile der Menschen und speziell bei den Vertretern des populären Bewußtseins nur unvollständig entwickelt, gleichjam verkümmert wären, wenn diese Individuen gerade in Bezug auf diese Bedürfnisse gewissermaßen nur fragmentarische Vertreter der Menschennatur wären, so würde folgen, daß diese Individuen, wenngleich bei ihnen die mögliche Gesamtsumme von Lust und Unlust zusammengenommen unzweifelhaft eine weit geringere wäre, als bei den Wesen mit vollkommen ausgebildeten Bedürfnissen, doch innerhalb des bei ihnen thatsächlich vorkommenden Gefhlsetrages hinsichtlich des Überwiegens der Lust über die Unlust von Haus aus weit günstiger gestellt wären, als die mit voll-

ständig entwickelten Bedürfnissen Ausgestatteten. Es würde dies Argument zwar keine exakte, zahlenmäßige Gewißheit liefern, aber doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, zumal, wenn es noch an anderen Argumenten eine weitere nachträgliche Stütze fände.

Diese unvollkommene Entwicklung der Grundbedürfnisse zeigt sich nun in der That beim Durchschnittsmenschen mit hervorragender Deutlichkeit. Sie tritt zunächst generell und noch abgesehen vom Zurücktreten der gerade besonders als Unlustquellen wirksamen Bedürfnisse hervor in der bemerkenswerten Unselbständigkeit der Menge im Denken, Fühlen und Streben, die auch den Ausdrucksformen durchweg ein konventionelles Gepräge giebt. Die ganze Eigenart des Menschen, der natürliche Charakter, beruht ganz und gar auf dem Grade und Maße, in dem die Grundbedürfnisse entwickelt sind und sich äußern, und somit ist eben diese Abhängigkeit, dies konventionelle, Herdenmäßige, Nachahmende im Gesamtverhalten der Mehrzahl eine Folgeerscheinung und ein Anzeichen fragmentarischer Entwicklung der menschlichen Eigenart.

In einfacheren, stabileren Verhältnissen äußert sich diese Unselbständigkeit als Anlehnung an das Herkömmliche, Hergebrachte, die Sitte der Väter, das, was der Römer *disciplina* nannte. Der Bauer denkt, fühlt, spricht und handelt gewissermaßen vorschriftsmäßig unter dem Banne des Herkommens. Auch wo in beweglicheren Verhältnissen dieser Bann gebrochen und der stärker entwickelten Subjektivität die Bahn freigemacht wird, sind es doch auch wieder nur die reicher entwickelten Persönlichkeiten, die diese Freiheit voll ausnützen; bei den Durchschnittsnaturen wechselt die Anlehnung nur das Objekt, und an die Stelle der altväterlichen Sitte tritt die Zeitströmung, der Zeitgeist, die Mode im universellen Sinne. Der Einzelne ist nur Typus einer Gesamtrichtung; bewußt oder unbewußt modelt sich sein Wesen und Verhalten nach dem aller; er ist nur Ausdruck dessen, was nach der bezeichnenden Lebensart „*tout le monde*“ denkt, fühlt und will.

In beiden Fällen ist die konventionelle Regelung des Ausdrucks nach Sitte oder Mode weder bewußte Heuchelei noch

eine mit Zwang und Opfer verbundene Unbequemung, sondern nur Ausdruck der Unfähigkeit, seine unentwickelte Eigenart mit Sicherheit zur Geltung zu bringen. Nur auf der höchsten Entwicklungsstufe ist der Mensch seiner selbst gewiß und daher sich selbst gleich und treu, fähig, jeder Äußerung das Gepräge seiner Eigenart aufzudrücken.

Diese Schwäche der Eigenart ist zunächst eine natürliche, auf angeborener Inferiorität der Rasse oder des Individuums beruhend. Einen wesentlichen Anteil an ihrem Fortbestande und ihrer Ausbildung hat aber ferner einerseits die Erziehung, andererseits die Macht der eben unter dem Einflusse des natürlichen Anlehungsbedürfnisses entwickelten Formen und Normen des Gesellschaftslebens im weitesten Sinne.

Die gewöhnliche Erziehung geht nicht darauf aus, das allgemeingültig Menschliche zu entwickeln und auszubilden, sondern das Herkömmliche oder gerade zufällig Geltende durch Angewöhnung und Einprägung der bildsamen Natur der Jugend aufzudrängen und liefert so bei der schwach entwickelten Eigenart der Mehrzahl einen sehr bedeutenden Beitrag zur weiteren Verkrüppelung und Verkümmern der menschlichen Natur.

So vorbereitet, fällt dann der Mensch im Leben den eben durch das allgemeine Bedürfnis der Anlehnung großgezogenen Mächten des Hergebrachten oder sonst allgemein als maßgebend Auerkannten anheim, die vollends die schwachen Regungen der Eigenart überwuchern. In stabilen Verhältnissen erhalten sich so die thörichtesten und verderblichsten Usitten und Wahnvorstellungen, geschmacklose und unzweckmäßige Trachten, mythologische Gebräuche, Aberglaube, Roheiten, wenn nicht ein gewaltthamer Eingriff erfolgt, durch gedankenlose Übertragung von Geschlecht zu Geschlecht Jahrtausende hindurch; die klassischen Stätten dieser Stabilität sind der Orient und abgelegene ländliche Distrikte. Für die geschichtliche Betrachtung sind diese das Geistesleben beherrschenden Mächte die innerlichsten unter den die Entwicklung der Völker — hemmend oder fördernd — bestimmenden Kulturmächten. Ihre Umgestaltung bestimmt wesentlich mit den Gang der Völkergeschichte. Die Socialethik ist die Ethik unter dem Gesichtspunkte dieser das Individuum be-

herrschenden geschichtlichen Kulturmächte; sie ist die Ethik unter dem übermächtigen Einflusse unsres historisch gerichteten Zeitalters.

Im Strome des beweglichen Lebens ist der Typus dieser Überwucherung der Routinier, dessen höchste Angelegenheit ist, es in allen Stücken ebenso zu machen, wie alle es machen und stets innerlich und äußerlich auf der Höhe der Nachahmung zu stehen. In anderer Art äußert sich der zwingende Einfluß der Verhältnisse bei denen, die eine öffentliche Stellung, ein Amt oder dergleichen bekleiden. Je höher und einflußreicher die Stellung, desto stärker wirkt die Norm des von ihrem Träger erwarteten Verhaltens modelnd und bestimmend nicht nur auf seine Aeußerungsweise, sondern auch auf seine inneren Zustände, sein Urtheil und Streben, zurück: er wird zum guten Teil Produkt seiner Stellung. Von den Höchstgestellten und Mächtigsten wird die umfassendste Teilnahme für das Gemeinwohl erwartet, und selten werden die Aeußerungen dieser Teilnahme, wie bei Augustus nach der Anekdote, nach der sein letztes Wort war: „Alaschet, denn ich habe meine Rolle gut gespielt!“ bewußt erkünstelt sein; vielmehr beruht auf diesem bestimmenden Einflusse der Stellung auf den Charakter großenteils die Wahrheit des Sprichworts: Wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch Verstand.

Für die gegenwärtige Betrachtung nun ist diejenige Seite dieser auf mangelhafter Entwicklung der Bedürfnisse beruhenden Verkümmernng von besonderer Bedeutung, nach der gerade diejenigen Bedürfnisse nur unvollständig wirksam sind, die nach der Weltanrichtung am wenigsten Befriedigung finden. Es sind das diejenigen Bedürfnisse, die ein umfassenderes Vorstellen, eine univetsellere Auffassung der Schicksalslage als Ganzes voraussetzen.

Dieselben Individuen, bei denen sich körperliche Normalität und deren Störungen, Befriedigung oder Nichtbefriedigung der materialen körperlichen Bedürfnisse, sowie der körperlichen und seelischen Beschäftigungsbedürfnisse aufs nachdrücklichste im Gefühl reflektieren, bei denen auch für die rein sinnlichen Zustände der andern Wesen eine starke Empfindlichkeit vorhanden ist, zeigen in Bezug auf die Sicherheit ihrer Gesamtlage, auf die Normalität und Vollständigkeit der Entwicklungsstadien, auf die Gewißheit hinsichtlich des Lebensabchlusses kein deutlich aus-

gebildetes Interesse von erheblicher Stärke, das Bedürfnis der Selbstschtung tritt bei ihnen nur in unklarer und abgeleiteter Form als Bedürfnis der Reflexselbstschtung hervor und das Bedürfnis hinsichtlich der Zustände anderer bleibt selbstverständlich bei denselben Forderungen stehen, die auch für das eigene Wohlfsein als die wesentlichen und maßgebenden erscheinen.

Es zeigt sich hier eine Rangordnung der Bedürfnisse nach dem Grade ihrer Begründung im allgemein animalischen und im speciell menschlichen Wesen. Allen Tieren gemeinsam sind die wesentlichen materialen Krperbedrfnisse; den höheren Tieren kommen auch schon die formalen Bedürfnisse und das Ausdrucksbedürfnis zu, sowie in gewissem Maße die Empfindlichkeit für das sinnliche Wohlfsein ihrer Mitgeschöpfe. Das höhere Tier kennt die Unlust der Langeweile und sucht sie zu vertreiben; das Säugetier und der Vogel bezeugen durch ihre auch dem Menschen verständlichen Ausdrucksformen für die unmittelbare Wahrnehmung das Vorhandensein des Ausdrucksbedürfnisses und durch ihre Teilnahme an der sinnlichen Lust und Unlust ihrer Mitgeschöpfe, soweit sie solche wahrzunehmen imstande sind, die Anlage zum sinnlichen Mitfühlen. Diese vier Bedrfnisgruppen bilden daher auch den Grundstock des Bedrfnisbestandes auf der niedrigsten Stufe der Menschheit. Stärker als beim Tiere zeigt sich auf derselben das Bedürfnis der Sicherheit durch eigenes Thun und Veranlassen, zu dem sich übrigens die mannigfaltigsten Ansätze auch schon im Tierreich finden. Im übrigen verraten sich auf dieser Stufe die Ansätze zu den höheren Bedürfnissen hauptstchlich durch die ihnen entspringenden Illusionen und die aus diesen erwachsenden Formen des Strebens, die Schicksalsbedrfnisse durch die Illusionen religiösen Charakters, das Bedürfnis der Selbstschtung durch die der Reflexselbstschtung. Aber Vorsiehungs Glaube und Ehre haben bei den niedriger entwickelten Stämmen eine ursprüngliche Stätte nur in einzelnen höher angelegten Naturen und gewinnen überall bei den Massen nur Halt durch den maßgebenden Einfluß dieser bahnbrechenden, autoritativen, produktiven Individuen. Erst mit der Gesittung stellt sich fortschreitend ein annäherndes Gleichgewicht der Grundbedürfnisse her, immer

aber noch so, daß bei den niedriger Stehenden die animalischen Bedürfnisse an Dringlichkeit überwiegen und eine auch nur annähernd durchgeführte Ausbildung sämtlicher Grundbedürfnisse schon eine hohe, nur von einer Minderheit erreichte Entwicklungsstufe darstellt, das Überwiegen der materialen Erkenntnisbedürfnisse aber vollends das Kennzeichen einer besonders ideal angelegten Natur bildet, die nur bei einzelnen vorkommt.

Diese Einseitigkeit in der Entwicklung der Bedürfnisse erklärt auch die im ersten Abschnitt hervorgehobene Einfachheit des Maßstabes, den sowohl einzelne Individuen, wie ganze Stände und Klassen bei der Beurteilung ihrer eigenen Glückslage, wie der ihrer Standesgenossen, anlegen. Aus einigen wenigen Positionen setzt sich beim niedriger Organisierten meist das Material zusammen, auf Grund dessen das Gesamturteil gefällt wird.

Auf dem gänzlichen oder partiellen Fehlen der von Haus aus am wenigsten Befriedigung findenden Bedürfnisse aber beruht die innere Möglichkeit überwiegender Lust auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins; auf ihm beruht es auch, daß, je tiefer die Entwicklungsstufe ist, um so sicherer für überwiegende Lust die innere Möglichkeit vorhanden ist. In diesem, aber zunächst auch nur in diesem Sinne hat die Behauptung von Hartmanns eine gewisse Berechtigung, daß die Tiere glücklicher sind als die Menschen, Naturvölker glücklicher als Kulturvölker, die armen, niedrigen und rohen Stände glücklicher als die reichen, vornehmen und gebildeten, die Dummten glücklicher als die Klugen u. s. w. (Phil. des Unbewußten II. 352, 357).

Aber diese innere Möglichkeit ist auch für den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins nicht eine absolute, sondern nur eine bedingte; sie ist auch auf ihm abhängig von dem Maße, in dem die höheren Bedürfnisse noch nicht entwickelt sind. Je mehr der Mensch das Bedürfnis universeller Sicherheit seiner Schicksalslage, das Bedürfnis der Normalität und Sicherheit seiner Entwicklung und eines normalen Zustandes hinsichtlich des Eintretens des Lebensendes, das Bedürfnis objektiven Wertes fühlt und diese Bedürfnisse als Maßstab auch an die Zustände seiner Mitmenschen anlegt, um so größer ist die innere Möglichkeit der

Unlust, und gerade aus der hohen Ausbildung dieser Bedürfnisse entspringen jene weltenschmerzlichen Stimmungen, die wie ein Klage-ton die Gefühlsäußerungen gerade der tiefsten und begabtesten Geister aller civilisirten Nationen durchziehen, während die niedriger Organisirten heute, wie zu allen Zeiten vielfach auf Grund des Behagens der Gesundheit und der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse in sinnlicher Lebensfreude schwelgen. Die Bedingung, an die die innere Möglichkeit überwiegender Lust auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins geknüpft ist, ist eben die fragmentarische Entwicklung der Bedürfnisse, während die volle Entfaltung gerade der eigentlich menschlichen Grundbedürfnisse zunächst, ehe ein höherer Standpunkt gewonnen ist, vorwiegend eine Unwarterschaft auf viel Entbehrung und Leid, auf eine Art von innerem Martyrium gewährt.

Die Verkennung dieses Unterschiedes in der Ausstattung der Naturen führt notwendig zu jenen düstern und trüben Vorstellungen über die allgemeine Schicksalslage und vorherrschende Grundstimmung der Menschen, die der pessimistischen Doktrin Vorschub leistet. Indem der empfindlicher Organisirte seinen eigenen Maßstab an die Lebenslage der andern anlegt, oder, was dasselbe sagen will, den andern unterschiedslos seine eigenen Bedürfnisse und Gefühle leiht, entsteht ein falsches Urtheil über den thatächlichen Gefühlszustand der andern auf der Grundlage einer falschen Voraussetzung über die bei denselben thatächlich vorhandene innere Lust- und Unlustmöglichkeit, eines Verkennens des vorhandenen Maßes der Bedürfnisentwicklung.

Diese bedingte innere Möglichkeit ist nun aber noch nicht die ganze Möglichkeit; eine wesentliche Verstärkung wird das Argument noch erhalten, wenn auch noch die äußere Möglichkeit der Güter in dem ganzen, im ersten Theile entwickelten Umfange ins Auge gefaßt wird.

4. Die bedingte Möglichkeit des Überwiegens als äußere.

Das Gebiet der äußeren Möglichkeit beginnt da, wo mit den gemischten Zuständen partieller primärer Befriedigung und Nichtbefriedigung der Grundbedürfnisse das wechselvolle Spiel

der aus der primären Unlust entspringenden seelischen Zustände: Leichtsinm, Illusion, Streben, Resignation seinen Anfang nimmt. Ein Element der äußeren Möglichkeit bildet auch das Schicksal, das thatsächliche Befriedigung der gefühlten Bedürfnisse gewährt oder versagt; dasselbe kann aber seiner Unbestimmbarkeit und individuellen Verschiedenheit wegen nur in zweiter Linie in Betracht kommen.

Eine höchst wirksame Ergänzung der unvollkommenen Entwicklung der Bedürfnisse in ihrem Wirken für ein Überwiegen der Lust bildet auf dem Standpunkte des populären Bewusstseins zunächst der Leichtsinm. Soweit die materialen intellektuellen Bedürfnisse überhaupt sich in primärer Unlust fundgeben, tritt der Leichtsinm als gleichgültige Nichtachtung diesen Regungen beruhigend entgegen. Es fehlt das elementarste Maß von Sicherheit in Bezug auf den künftigen Besitz der notwendigsten Lebensbedürfnisse; der Leichtsinm lebt fröhlich von der Hand in den Mund, entschlägt sich jeder Sorge für die Zukunft und vergeudet den etwaigen augenblicklichen Überfluß trotz der zu erwartenden knappen Zeiten in überflüssigen Genüssen. Der Leichtsinm hat etwas Animalisches an sich; wie dem Tiere das Streben nach dauernder Sicherstellung seiner Lage meist versagt ist, so gleicht er der fröhlich den Sommer hindurch singenden Grille der Fabel und den Vögeln unter dem Himmel, die nicht säen und nicht ernten, obgleich sie sich nicht der fürsorgenden Vorsehung zu getrösten vermögen. Der Leichtsinm besitzt sogar die Gabe, wirklich naher und drohender Gefahr ihren Stachel zu rauben; er spottet der Furcht und Sorge und vermag unter dem Damoklesschwert zu schmausen und fröhlich zu sein. In Krieg und Seuche schlägt er sich die ernstlich nahe Todesmöglichkeit aus dem Sinn; kein Wunder, daß der unbestimmte Gedanke der allgemeinen und jederzeit vorhandenen Unsicherheit ihm keine Unlust bereitet; wie die Unsicherheit der Zukunft ist ihm auch das Schmerzliche der Vergangenheit und das Drückende der Gegenwart eine leichte Last, und auch den etwaigen Regungen des Bedürfnisses des Eigenwertes und der Bedürfnisse aus dem nicht rein sinnlichen Mitgefühl gegenüber läßt er die Unlust nicht aufkommen.

Eine noch viel weiter und tiefer gehende Wirksamkeit aber entfalten auf dem Standpunkte des populären Bewußtseins die primären Illusionen. Das populäre Bewußtsein ist der recht eigentümliche Schauplatz des unbewußten oder auch bewußten Phantasieschlusses vom Wünschenswerten auf das Wirkliche. So weit sich die höheren Grundbedürfnisse regen, so weit erstreckt sich bei ihm die primäre Illusion und das aus ihr entspringende Streben nach Sicherung der illusorischen Güter. Er besitzt an der Illusion eine dauernd wirksame Waffe gegen die primäre Unlust, weil die Fähigkeit zu objektivem Erkennen der Wirklichkeit, die gefährlichste Feindin der Illusion, ihm nur in geringem Maße eigen ist und, soweit sie sich regt, durch den Wunsch, die Dinge so zu sehen, wie man sie sehen möchte, im Schach gehalten wird. So können hier die beglückenden Illusionen des Schicksals und der Ehre und die aus ihnen entspringenden Bestrebungen ungestört blühen, und wenn freilich die letzteren durch die Unruhe des Strebens, durch Konflikte und durch Mißerfolg vielfach Quellen sekundärer Unlust werden, so stehen diesen Unlustursachen doch auch wieder die entgegengesetzten Lustursachen, die Befriedigung des Beschäftigungsbedürfnisses und der Erfolg in der Gewinnung und Sicherstellung der illusorischen Güter gegenüber.

Das primäre Streben wird sich auf dem Standpunkte der unvollkommenen Bedürfnisentwicklung hauptsächlich den vollentwickeltesten mehr animalischen Bedürfnissen zuwenden, und es hat schon durch diese Beschränkung und Konzentration einen Vorteil und eine erhöhte Aussicht auf Erfolg. Zudem für diesen Standpunkt diese Bedürfnisse sowohl im allgemeinen eine erhöhte Wichtigkeit besitzen, als auch im einzelnen Falle die gerade in Frage kommende Befriedigung als eine Angelegenheit von allbeherrschender Bedeutung erscheint, scharft sich der Blick und verdoppelt sich die Energie des auf diese Punkte gerichteten Strebens. Der Vertreter dieses Standpunktes ist nicht der weltfremde Idealist, der sich zur Berücksichtigung der niederen Bedürfnisse widerwillig zwingen muß, sondern das realistische Weltkind, dem Gesundheit, materieller Genuß, ein pekuniärer Vorteil, eine Aussicht zum Fortkommen in der Welt, eine Liebes-

affaire Angelegenheiten sind, auf die sich seine ganze Aufmerksamkeit und Thatkraft konzentriert, und damit sind ihm denn wenigstens die subjektiven Bedingungen des Erfolges in erhöhtem Maße gesichert.

Ebenso aber ist diesem Standpunkte die Benutzung der erleichternden Auskunft der Resignation in der allgemeinen Form der Zufriedenheit wesentlich erleichtert. Die volle und starke Ausbildung der Bedürfnisse erzeugt den stolzen unzufriedenen Sinn, der das Schicksal anklagt, auf sein Glücksbedürfnis als seinen Vollmachtsbrief zum Glücke pocht und nur gezwungen, mit wundem Herzen und Verwünschungen gegen das Schicksal auf den Lippen, resigniert. Hier hat die Resignation wenig Erleichterndes, sie ist nur das Unterliegen im ungleichen Kampfe gegen das Schicksal. Wo aber die höheren Bedürfnisse nur in schwachen Regungen auftreten, da nimmt die Resignation jenen heiteren, idyllischen Charakter der Zufriedenheit an, der vielfach als Grundton durch die vorlassische Poesie des vorigen Jahrhunderts hindurchklingt und den der Spott des jungen Goethe in dem Gedicht „Adler und Taube“ trifft, in dem der Tauber zum verwundeten Adler spricht:

O Freund, das wahre Glück
Ist die Genügsamkeit,
Und die Genügsamkeit
Hat überall genug.

Diese idyllische Genügsamkeit ist die Weisheit und das Glück der fragmentarischen Natur, die leicht verzichtet, weil sie die Tiefe und Dringlichkeit konstituierender Bedürfnisse der Menschennatur nicht fühlt. Vollberechtigt gegenüber falschen und erkünstelten Bedürfnissen eines auf Abwege geratenen Strebens kann sie sich den wahren Grundbedürfnissen gegenüber nur durch das schwache Maß behaupten, in dem diese entwickelt sind.

Ein unberechenbarer Faktor endlich des Überwiegens der Lust ist die Gunst des Schicksals. Es giebt Schicksalsverhältnisse, in denen auch für das bescheidenste Bedürfnis die äußere Möglichkeit des Überwiegens der Lust ausgeschlossen erscheint. Unheilbares körperliches Siechtum mit heftigem Schmerz verbunden oder mit Attributen, die den Betroffenen zu einem von

der menschlichen Gesellschaft Ausgestoßenen und Geflohenen machen, der Ausatz eines Iob, die übelriechende und die heftigsten Schmerzanfälle verursachende Wunde eines Philoktet, das furchtbare Leiden eines freßenden Krebses; die ernsthafte und wirkliche Entbehrung der ersten Lebensbedürfnisse, nagender Hunger, Blöße, Obdachlosigkeit; ausgesuchte, raffinierte Qualen, die menschliche Noheit oder menschlicher Überwitz verhängen, Entehrung, Folter, langsame grausame Todesqual, die dem Dulder am Kreuz den Klageruf auspreßt: Mein Gott, warum hast du mich verlassen! andauernde unverschuldete Verunglimpfung und Ehrentränkung, das Leiden des vom Untand veritöhenen Lear: das sind Schicksalsfügungen, in denen, wenn sie den Charakter eines ganzen Lebensganges bestimmen, die ausgleichenden Gegengewichte gegen die überwältigende Masse des Leides auch nur zur Erhebung der Gefühlssumme auf den Nullpunkt wenigstens für das gemeine Bewußtsein, dem keine außerordentlichen Hülfsmittel zur Verfügung stehen, zu fehlen scheinen.

Aber das Schicksal ist nicht der Regel nach so grausam und gegen einen, den es mit seiner ausgesprochensten Ungunst verfolgt, stehen tausende, die leidlich und glimpflich behandelt werden und wenigstens einzelne, gegen die es sich in außergewöhnlicher und auffälliger Weise gefügig und freigebig zeigt, denen es mehr gewährt, als sie bedürfen und wünschen. Dies sind nicht die unzufriedenen Geister, die desto mehr begehren, je mehr sie haben, sondern die bescheidenen Naturen, die ihre Wünsche durch das ihnen gewordene Glück übertroffen finden. Das Schicksal ist ein unberechenbarer Faktor, der aber wegen seines vielfach fördernden Wirkens, wenn es darauf aufkommt, die äußere Möglichkeit überwiegender Lust auf dem Standpunkte universeller Anrechnung zu erweisen, nicht außer Anschlag bleiben darf.

Hiermit wären denn auch von seiten der äußeren Bedingungen gewichtige Argumente für die Möglichkeit überwiegender Lust beigebracht. Selbstverständlich ist auch von dieser Seite die Möglichkeit keine universelle, sondern eine bedingte, vom Wirklichwerden der betreffenden Bedingungen oder doch eines

Teiles derselben abhängige; die auf der mangelhaften Entwicklung eines Theiles der Bedürfnisse beruhende Möglichkeit überwiegender Lust wird in dem Falle erheblich verstärkt, wenn Leichtsin, Illusion, Streben, Zufriedenheit und Schicksalsgunst jener fördernd zur Seite stehen. Wo dagegen diese Bedingungen nicht zutreffen, kann auch das auf ihnen beruhende Überwiegen der Lust nicht als wahrscheinlich behauptet werden. —

Durch die Beweisgründe dieser beiden Abschnitte scheint mir die von Hartmann'sche Behauptung, daß in keinem einzigen Menschenleben ein Überwiegen der Lust vorkommen könne, auch positiv widerlegt zu sein. von Hartmann hat bei seiner ganzen Argumentation zu Gunsten seines Skepticismus des univervellen Werturteils die subordinierenden Standpunkte, die schon in der antiken Philosophie in den mannigfaltigen Lehren vom höchsten Gut eine so bedeutende Entwicklung gefunden haben, und mit denen sich die nachfolgenden Kapitel beschäftigen werden, ganz außer acht gelassen, er hat ferner den Standpunkt der christlichen Hoffnung als überwiegende Lust während nicht berücksichtigt, sondern seine Argumentation ganz auf den der subordinierenden Berücksichtigung der irdischen Lust- und Unlustsachen beschränkt. Auf diesem Boden konnten nun zunächst seine eigenen Argumente entkräftet werden. Den auf seinen besondern metaphysischen Voraussetzungen beruhenden Argumenten konnte von vornherein keine allgemeingültige Beweisraft zugestanden werden und das Argument aus der Möglichkeit der Berechnung ist im zweiten Abschnitte zurückgewiesen worden. Ferner aber ist jetzt der positive Gegenbeweis geliefert worden, daß mit höchster Wahrscheinlichkeit für den Standpunkt des populären Bewußtseins in gar manchem Menschenleben Glückseligkeit als Überwiegen der Lust angenommen werden kann. Gewiß ist auch diese aus dem Zusammentreffen der inneren und äußeren Bedingungen resultierende Gesamtmöglichkeit nur eine bedingte, d. h. eben an das Zusammentreffen der Bedingungen geknüpfte, aber innerhalb dieser Beschränkung ist sie die höchste Wahrscheinlichkeit.

Mit diesem a priori, d. h. aus den Ursachen gewonnenen Resultat stimmt denn auch das erfahrungsmäßige Bild des

menschlichen Schicksals durchaus überein. Es giebt Menschen, denen schon das sinnliche Wohlgefühl der Gesundheit und Kraft einen ständigen Überschuss an Heiterkeit und Frohsinn gewährt, die ebensowohl in rüstiger Bethätigung ihrer Kräfte, wie in der wohlverdienten Ruhe und Erholung und im erquickenden Schlummer eine Quelle des Genusses finden, denen jede Befriedigung ihrer einfachen körperlichen Bedürfnisse zum Feste wird, die alle Stufen ihrer körperlichen und seelischen Entwicklung von der Wiege bis zur Bahre kraft der Uebersundheit und Urmüdigkeit ihres Wesens normal durchlaufen, die in heiterer Sorglosigkeit, fröhlichem Gottvertrauen wie in der Zuversicht auf die eigene Kraft und die Hilfsbereitschaft ihrer Nebenmenschen sich der Sorge um die Unsicherheit ihres Schicksals überhoben fühlen und in einem guten Gewissen und dem Bewußtsein der Achtung und Zuneigung ihrer Umgebungen sich ihres Wertes bewußt werden, und denen die unvermeidlichen Stöße und Schläge des Geschicks den ruhigen Frohsinn nur auf Augenblicke trüben, Menschen, denen die Heiterkeit und Zufriedenheit vom Auge blickt: sollten die nicht glücklich sein? Der glücklich situierte Wilde oder halbwilde Südländer, dem eine paradiesische Natur zugleich die Last der körperlichen Bedürfnisse aufs äußerste vermindert und auch diese kleine Last noch sorglos selbst abnimmt, und der sorglosen Sinnes sein Leben verträumt, durch die auch mit den kleinsten Anregungen zufriedene Empfänglichkeit und Beweglichkeit seines Seelenlebens auch gegen Langeweile geschützt ist, der Sohn der Alpen, dem Leib und Seele harmonisch zu der erhabenen Herrlichkeit der Natur gestimmt ist, die er auch da noch bewundern muß, wo sie ihn furchtbar bedroht, und der in lautem Jauchzen die innere Freude ausströmt, sie haben alle Wahrscheinlichkeit der Glückseligkeit für sich.

Ebenso aber giebt es auch in der Kulturwelt Lebenslagen, die auf Grund der vorausgeschickten Argumente mit hoher Wahrscheinlichkeit als glücklich in Anspruch genommen werden können. Denken wir uns einen Menschen, dem bei dauerhafter Gesundheit, gesichertem Wohlstand das Wohlwollen und die Achtung seiner Umgebungen ungetrübt und dauernd als Gewähr der

Sicherheit und Selbstschätzung zur Seite steht und dessen Bedürfnisse über diese Güter nicht hinausgehen oder dem ein besonders entwickeltes Bedürfnis der Selbstschätzung dadurch befriedigt wird, daß er mit sich selbst auf vorzüglichem Fuße steht oder sich einbildet, in besonderem Maße von seinen Umgebungen bewundert zu werden oder daß ihm in der That unzweideutige Beweise der Anerkennung und Schätzung zu teil werden, ganz zu schweigen von dem befriedigten Selbstbewußtsein erhabener Träger großer Sendungen im gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben der Menschheit: gewiß wird in diesen und vielen ähnlichen Fällen einseitiger Bedürfnisentwicklung ein Überwiegen der Befriedigung angenommen werden können.

Als Bestätigung durch die Erfahrung kann schließlich auch noch angeführt werden, daß selbst in Momenten, wo schwere Mißstände der eigenen Lage auf das schmerzlichste empfunden werden, ja selbst wenn durch solche Mißstände eine dauernd trübsinnige und niedergeschlagene Stimmung erzeugt wird, dennoch verhältnismäßig selten der Wunsch, nicht zu sein, oder wohl gar der Selbstmordgedanke Platz greift. Diese Erscheinung beweist, daß es im menschlichen Gemüt wohl meist noch unbewusste Hilfsquellen für die Verbesserung der Gesamtstimmung giebt und daß auch in solchen Lagen der Gesamtgefühlszustand meist nicht so ungünstig ist, wie es nach den im Vordergrund des Bewußtseins stehenden Gefühlen scheinen könnte.

Selbstverständlich haben die angeführten Beispiele unabhängig vom Erweise der Möglichkeit keine Beweiskraft, wie denn auch im ersten Abschnitt der reine Erfahrungsbeweis abgelehnt worden ist, und ihre Anführung an dieser Stelle soll auch nicht als Beweis, sondern nur als Erläuterung dienen. Daß endlich diese durch eine Einbuße am Vollbesitz der menschlichen Eigenheit erkauften und auf dem unsicheren Boden des Leichtsinns und der Illusionen aufgebaute Glückseligkeit die wahre Lösung der Glückseligkeitsfrage bilde, soll natürlich nicht behauptet werden. Es kam hier nur darauf an, zu zeigen, daß auf dem Boden des durchschnittlich Menschlichen, auf dem sich die von Hartmannsche Argumentation ausschließlich bewegt, positive, eine wirkliche Überzeugung begründende Gegenbeweise möglich sind. Am wenigsten

kann es der Philosophie als Weisheitsstreben zukommen, auf Grund der Überzeugung, daß Unvollkommenheit die Möglichkeit der Glückseligkeit nicht ausschließt, sondern oft einschließt, eine künstliche Unterdrückung vorhandener Bedürfnisse und ein künstliches Verharren in Illusionen anzuempfehlen. Weder ein wahres Bedürfnis noch eine wirkliche Durchschauung der Nichtigkeit der Illusionen und anderer eitler Auswege läßt sich künstlich zurückdämmen und die Aufgabe geht nicht auf den fragmentarischen, sondern auf den ganzen und vollständigen Menschen. Nicht die numerische Mehrheit der Menschen stellt in sich das wahrhaft Menschliche dar, obgleich alle in gewissem Maße daran Anteil haben; die Individuen werden nicht gezählt, sondern gewogen, ohne daß damit jene abstrakte Trennung im Sinne Schopenhauers zwischen den Tugendmenschen, der Fabrikware der Natur und den auserwählten Naturen gutgeheißen werden dürfte. Zwischen dem verwirklichten Ideal und dem bescheidensten Ausdruck menschlichen Wesens giebt es unendliche Übergänge, nirgends aber eine Grenzlinie, wo das Unvollkommene, Verkrüppelte aufhörte und das vollkommen Entwickelte anginge.

III. Die bedingte Möglichkeit überwiegender Lust auf den Standpunkten der Überordnung eines Bedürfnisses über die andern.

1. Die Vorteile dieser Standpunkte.

Zu dem unsicheren und unklaren Standpunkte des populären Bewußtseins, das zwischen der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse hin- und her schwankt, bilden den denkbar stärksten Gegensatz die scharf ausgeprägten Standpunkte derjenigen Philosophenschulen, die in ihren Lehren vom höchsten Gute ein Bedürfnis allen übrigen überordnen und zum ausschließlichen Objekt alles Strebens machen. Für diese Standpunkte haben alle übrigen Güter nur insoweit Wert, als sie den Besitz dieses einen Gutes fördern; abgesehen von dieser Bedingung sind sie gleich-

gültige Dinge oder Übel; alle Übel haben nur insoweit Unwert, als sie den Besitz des einen Gutes hemmen; soweit dies nicht der Fall, sind sie gleichgültige Dinge oder sogar Güter. Aller Wert und Unwert leitet sich vom Verhältnis zu dem einen Gute ab. Auch das Leben hat nur unter der Bedingung seines Vorhandenseins Bedeutung. Dies eine Gut besitzt auch nicht nur einen relativ überlegenen Wert, so daß es den sonstigen möglichen Gütern einzeln oder auch einer Gruppe derselben zusammengenommen überlegen wäre, aber nicht alle den übrigen Gütern gegenüberstehenden Übel aufzuwiegen vermöchte, so daß beim Eintreten eines Teiles derselben ein Überschuß von Unlust bliebe. Die absolute Überlegenheit des einen Gutes bringt es nach der Überzeugung dieser Standpunkte mit sich, daß auf Grund seines Besitzes auch dann noch ein Überschuß von Lust bliebe, wenn anstatt aller andern Güter die entsprechenden Übel vorhanden wären. Diese Stellung findet ihren Ausdruck in der Formel, daß der im Besitz des höchsten Gutes befindliche Weise auch noch im glühenden Stiere des Phalaris oder auf der Folter glücklich wäre.

Wenn wir die Formel zu Grunde legen, daß der Größtenwert einer Lust das Produkt von Intensität und Dauer ist, so muß beim höchsten Gut, damit es eine absolut überlegene Lustsumme erzeugen kann, zunächst der Koeffizient der Dauer möglichst groß sein, es muß nicht nur, wie etwa der Sinnengenuss des Kristipp, eine zwar jederzeit zugängliche, an sich aber nur momentane Lust erzeugen, sondern es muß ein Gut von schlechthin kontinuierlicher Lustwirkung sein, also ein solches, dessen Lust aus einem kontinuierlichen Bewußtseinsinhalt, einem dauernd gegenwärtigen Vorstellen entspringt. Andernteils muß die Intensität der aus ihm entspringenden Lust der bei allen übrigen Gütern zusammengenommen möglichen überlegen, sie muß gewissermaßen inkommensurabel sein, oder das Bedürfnis, dem dies Gut Genüge leistet, muß an Dringlichkeit alle übrigen Bedürfnisse zusammengenommen übertreffen. Und zwar muß diese Überlegenheit aus einem doppelten Grunde eine reichliche und unzweifelhafte sein, einmal, weil eine genaue Messung unmöglich ist, also die Überlegenheit sich schon in der ungefähren Schätzung

des Gefühls bemerkbar machen muß, andernteils, weil ein kaum merkbares Überwiegen der Lust über die Unlust noch nicht als Glückseligkeit gelten kann, vielmehr auch im ungünstigsten Falle des Vorhandenseins von lauter Übeln außer dem einen Gute dennoch der Lustüberschuß deutlich und stark ins Bewußtsein fallen muß. Das höchste Gut muß so wertvoll sein, daß es allein hinreicht, das Leben lebenswert zu machen, während alle übrigen möglichen Güter zusammengenommen dies nicht vermögend sind.

Es liegt im Grunde schon in dieser Begriffsbestimmung des höchsten Gutes, daß mit der individuellen Überzeugung von seinem Besitze, ganz abgesehen von der Frage, ob das für das höchste Gut Gehaltene auch objektiv und an sich den an ein solches zu stellenden Anforderungen entspricht, für das von dieser Überzeugung durchdrungene Individuum die Möglichkeit überwiegender Lust gegeben ist. Und zwar ist diese Möglichkeit auch hier einestheils eine innere, andernteils eine äußere.

Die innere Möglichkeit beruht auch hier auf dem Verhältnis zu den Grundbedürfnissen der Natur. Während auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins die Vereinfachung der Bedürfnisse auf natürlichem Wege durch Verkümmernng stattfand, geschieht sie hier durch eine vergleichende Beurteilung des aus der Befriedigung der einzelnen Bedürfnisse resultierenden Lustwertes, also durch eine konsequente systematische Anwendung vergleichender Werturteile. Während dort die in Betracht kommende Gefühlssumme infolge des Ausfalls erheblicher Bedürfnisgebiete hinter der Gesamtsumme der überhaupt möglichen Gefühle zurückstand, wird hier der mögliche Gesamtbetrag unverkürzt berücksichtigt. Die innere Möglichkeit des Überwiegens beruht hier auf der festen Überzeugung des Individuums, daß dasjenige Bedürfnis, das durch das erwähnte höchste Gut befriedigt wird, das eigentlich vitale, dem Leben einen der Beachtung werten Inhalt gebende sei und daß daher die aus der Befriedigung desselben entspringende Lust auch unter den ungünstigsten Bedingungen einen beträchtlichen Lustüberschuß gewähre. Solange diese Überzeugung nicht durch gegenteilige Erfahrungen erschüttert wird, sondern am Gefühl eine Stütze

findet, besteht die innere Möglichkeit des Überwiegens der Lust. Und zwar hat sie auf diesen Standpunkten einen besonderen Halt und Vorteil an der Deutlichkeit, Selbstgewißheit und Stetigkeit des einheitlich bestimmten Gefühls und ein für allemal feststehenden Werturteils. Während auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins die überwiegende Lustsumme sich aus vielen und verschiedenartigen Summanden zusammensetzt, die erst allmählich im Verlaufe des Lebens zusammengebracht werden, ist hier von vornherein ein einheitliches kompaktes Wertobjekt gegeben, das sowohl in jedem einzelnen Augenblick volle Befriedigung gewährt, als auch hinsichtlich seines künftigen Besizes von vornherein jede Garantie bietet.

Hierin liegt ein sehr gewichtiger Vorteil. Die Glückseligkeit des von dieser Überzeugung Getragenen setzt sich nicht aus einer zufällig zusammenkommenenden Summe verschiedenartiger Gefühlszustände zusammen, die nur durch die günstige Gestaltung der wirkenden Gefühlursachen dauernd ein Überwiegen der Lust bewirkt, sondern sie ist ein in jedem Momente vollständig gesicherter, auf der Wirkung einer konstanten, gesicherten, deutlich bewußten Lustursache beruhender, daher auch dem Individuum selbst unzweifelhaft bewußter Besitz.

Die äußere Möglichkeit aber beruht auf der dauernden Realität oder Realisierbarkeit des höchsten Gutes. Diese ist nach den Voraussetzungen dieser Standpunkte nicht von der Gunst des Schicksals abhängig, weil Schicksalsgunst keinen sichern Bestand hat. Auch werden hier die Bedenken gegen die dauernde Realisierbarkeit nicht durch ein leichtsinniges Sichhinwegsetzen über mögliche Gefährdungen oder Beeinträchtigungen oder durch Illusionen über das Bestehen der Voraussetzungen und Bedingungen der äußeren Möglichkeit beschwichtigt, die doch auf die Dauer nicht standhalten. Die einzige Illusion, die hier vorkommen kann, ist die in betreff des ausschließlichen Wertes des erwähnten Gutes selbst, wofern nämlich das Urteil hierüber nicht auf objektiver Wahrheit, sondern nur auf subjektiver Gewißheit beruht. Vielmehr wird die Realisierung als allein durch das eigene Streben möglich vorausgesetzt, das allein eine sichere Gewähr bietet, weil bei ihm allein die Verwirk-

lichung nicht von zweifelhaften oder nur als möglich vorgestellten äußeren Verhältnissen, sondern von dem sicher erkennbaren zureichenden Vermögen des Individuums selbst abhängig ist.

Auch in diesem letzten Umstande aber liegt ein bedeutender Vorzug dieser Standpunkte. Das auf die ausschließliche Realisierung des einen Gutes gerichtete Streben gestaltet sich zum einheitlichen Willen, der das ganze Handeln einheitlich gestaltet und systematisch auf ein Ziel richtet. An Stelle der lähmenden und unsicher machenden Vielheit der Bestrebungen, die auf die Befriedigung einer Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen gerichtet ist, tritt mit dem auf ein Bedürfnis ausschließlich gerichteten Streben Einheit der Lebensgestaltung. Das vielfach geteilte Begehren wird zum einheitlichen Willen, das auf viele Güter gerichtete Handeln zum einheitlichen ethischen Handeln im antiken Sinne, das höchste Gut ist die köstliche Perle, der Schatz im Acker, um dessen willen, wer weise ist, alle andern Güter darangiebt. Durch diese Einheitlichkeit ist eine auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins nicht zu erreichende Energie des Strebens möglich, die alles dem einen dienstbar macht, und auf dieser beruht der zweite, praktische Vorteil dieser Standpunkte.

Diese innere und äußere Möglichkeit überwiegender Lust durch ein höchstes Gut gewährleistet das Eintreten derselben so lange, als die volle Überzeugung vom überwiegenden Werte des Gutes und der entsprechende, das ganze Leben gestaltende ethische Wille besteht. Diese Möglichkeit ist aber schon deshalb im allgemeineren Sinne eine bedingte, weil die Wahl des höchsten Gutes möglicherweise auf einem Irrtum, einer Illusion, hinsichtlich seines wirklichen Wertes beruht. Wenn es überhaupt ein höchstes Gut giebt, so kann dies doch nur eins sein und somit ist ein Teil dieser Standpunkte, objektiv betrachtet, jedenfalls im Irrtum. Es ist aber überhaupt noch nicht einmal erwiesen, daß es ein höchstes Gut giebt, und somit sind sie vielleicht sämtlich im Irrtum und zwar dann nicht nur die zufällig historisch aufgetretenen Lehren vom höchsten Gute, sondern alle überhaupt möglichen. Jedenfalls aber ist die Möglichkeit überwiegender Lust abhängig von der Fortdauer des entsprechenden Werturteils und ist daher objektiv so lange eine bedingte, als

dies kein kritisches, sondern ein dogmatisches ist und nur subjektive Gewißheit, nicht erwiesene objektive Wahrheit hat. Ferner ist sie aber auch von individuellen Bedingungen abhängig. Nicht alle Menschen sind imstande, sich zu der durch diesen Standpunkt erfordernten Energie und Beständigkeit der Überzeugung und des durch dieselbe bestimmten einheitlichen Willens zu erheben. Die Überzeugung darf keine bloß theoretische, neben andern Vorstellungen im Hintergrunde des Bewußtseins schlummernde sein, sie muß das ganze Gefühlsleben dauernd beherrschen und die Gesamtheit der Werturteile konsequent nach sich gestalten. Der Augenblicksmensch, dem überhaupt jede Kontinuität des Bewußtseins fehlt, dessen Bewußtsein stets ganz durch die wechselnden Vorkommnisse des Moments beherrscht wird und in der momentanen Situation ohne Rest und Rückhalt aufgeht, der Wehleidige, dem körperlicher Schmerz jede Fähigkeit raubt, an etwas anderes zu denken, der Affekten und heftigen Begehrungen Untervorfene, bei dem zu Zeiten wenigstens diese intensiven Bewußtseinsvorgänge das ganze Bewußtsein erfüllen und dadurch die Kontinuität eines ruhenden Bewußtseinsinhalts zeitweilig durchbrochen wird: sie alle sind zur Erzielung überwiegender Lust auf diesem Wege nicht fähig, schon weil ihnen der eine Koeffizient des überlegenen Wertes, die kontinuierliche Dauer der Lust, abgeht. Ein Gut, auf dessen Besitz ich mich erst in den seltenen Zwischenpausen eines zerstreuten Augenblicksdaßseins oder in den Ruhepausen zwischen den Stürmen heftiger Gefühle oder Begehrungen mühsam bestimmen muß, kann unmöglich mit dem Koeffizienten der Dauer in Rechnung gestellt werden, ganz abgesehen davon, daß in diesen Fällen auch die überlegene Intensität der Lust unmöglich vorhanden sein kann.

Ebenso ist aber auch die volle Konsequenz und Energie des auf das einheitliche Ziel gerichteten Willens erforderlich. Wenn Sokrates und nach ihm die meisten griechischen Schulen lehrten, daß alle Tugend in einem Wissen bestehe, d. h. daß das Vermögen zur Realisierung der Güter allein aus dem Werturteil entspringe, so ist das ideell richtig, thatsächlich aber hat Aristoteles, wenn er die Fähigkeit zum konsequenten Wollen des als

richtig Erkannten wesentlich mit von der Gewöhnung abhängig macht, und Leßing, wenn er sagt, daß andächtig schwärmen leichter sei als gut, d. h. dem erkannten Besten gemäß handeln, die Gebrechlichkeit der Menschennatur besser erkannt. Unter idealen Voraussetzungen und auf die Dauer wird das consequent festgehaltene entschiedene Werturteil die Lebensführung nach sich gestalten und der Wille ist dann, wie Kant definiert, die praktische Vernunft selbst; thatsächlich aber hat an ihm auch durch Übung und Kampf erworbene Energie ihren Anteil. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß die entscheidende Grundbedingung das Vermögen systematischer Einheit oder in der Sprache Kants das Vermögen der Principien auf dem Gebiete des Werturteils ist, das sich als timologische Vernunft zwischen die theoretische als das Vermögen der Einheit im theoretischen Erkennen und die praktische als das der Einheit der Mittel in der Verfolgung des einheitlich gestalteten Zweckes stellt. Wie die theoretische Vernunft das Vermögen zur vollendenden Zusammenfassung der theoretischen Wissenschaften ist, die praktische das der vollendeten Lebensgestaltung und zugleich der einheitlichen Zusammenfassung der praktischen Wissenschaften, so ist die timologische Vernunft das Vermögen zur einheitlichen Gestaltung des Werturteils. Wie aber alle diese drei Erkenntnisvermögen in dem Gattungsmerkmal des Strebens nach systematischer Einheit übereinstimmen, so entspricht die Lösung der Glückseligkeitsfrage durch die Lehren vom höchsten Gut nicht dem aphoristischen Standpunkte des gemeinen Bewußtseins, sondern dem systematischen des nach Vernunftseinheit strebenden wissenschaftlichen Bewußtseins und das Vermögen zu demselben ist die Grundbedingung der Möglichkeit dieser Standpunkte.

Zu den großen Vorzügen, die hinsichtlich des Überwiegens der Lust diese überordnenden Standpunkte vor dem koordinierenden des gemeinen Bewußtseins haben, liegt ein wichtiger Fingerzeig für die weitere Untersuchung. Wenn es ein wahres höchstes Gut giebt, das nicht nur nach der Überzeugung seiner Anhänger, sondern thatsächlich diejenigen Wertvorzüge besitzt, die es zum zureichenden Grunde der Glückseligkeit machen, so muß wegen der offenbaren Vorzüge der Einheitlichkeit in diesen

Gute die letzte Lösung der Glückseligkeitsfrage gefunden werden. Im wahren höchsten Gute liegt die absolute Möglichkeit überwiegender Lust, und die letzte Frage der Güterlehre wird daher die nach der Möglichkeit eines wahren höchsten Gutes sein.

Ehe jedoch zu dieser letzten Untersuchung übergegangen wird, soll noch das allgemein gewonnene Resultat, daß auf Grund der Annahme eines höchsten Gutes überwiegende Lust möglich ist, an einigen der hauptsächlichsten Beispiele der antiken Philosophie veranschaulicht werden. Es kann dies nur in größter Kürze und ohne eingehendere Darstellung der betreffenden Systeme geschehen; eine kurze, vorläufige Orientierung über die timologische Stellung derselben ist schon im vierten Abschnitt der Einleitung gegeben worden; eine eingehende Behandlung des Gegenstandes werde ich in meiner Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Güterlehre geben.

2. Beispiele für die Möglichkeit überwiegender Lust durch ein höchstes Gut.

Sokrates bringt es eingestandenemassen noch nicht zu einem einheitlichen höchsten Gut; seine Güterlehre geht einerseits auf Einschränkung der materialen körperlichen Bedürfnisse, wodurch er sich Unabhängigkeit und Freiheit sichern will, ohne doch darum des körperlichen Wohlgefühls und selbst des überhaupt möglichen Maases sinnlichen Genusses verlustig zu gehen, andernteils und hauptsächlich auf Sicherung aller Daseins- und Wohlfahrtsbedingungen durch die erworbene Zuneigung der Götter und Menschen und deren Bereitschaft zu Gnadenerrungungen und Dienstleistungen. In ersterer Beziehung bezeugt er, daß die Beschränkung der Bedürfnisse einen der göttlichen Seligkeit, der alle Bedürfnisse befriedigt sind, ähnlichen Zustand der Glückseligkeit bewirke und daß die äußerste Mäßigkeit im Sinnengenuss dasselbe Maas von Befriedigung gewähre, wie die raffiniertesten Bemühungen des Schwelgers um Steigerung; in letzterer bezeugt Xenophon wiederholt, daß sowohl Sokrates selbst sich als auch seine Umgebungen ihn durch den Besitz be-

sonderer göttlicher Gnadenerweisungen und die Anhänglichkeit der Freunde für den glücklichsten der Sterblichen erklärt hätten.

Plato findet das höchste Gut in starrer Einseitigkeit in der absoluten Erkenntnis des unwandelbar Seienden. Das Bedürfnis, das hier befriedigt wird, ist nur eine besondere Seite des intellektuellen Erregungsbedürfnisses, das sich im Geiste des Denkers von allem Endlichen und Veränderlichen ab- und den ewigen Dingen zuwendet. Zu dieser Einseitigkeit kommt noch der weitere, die Befriedigung erschwerende Umstand hinzu, daß die volle Befriedigung erst einem fernem, jenseitigen Zustande angehört, im irdischen Leben aber nur ein unvollkommener Vorschmack möglich ist. Hierin liegt die hauptsächlichste Ähnlichkeit der platonischen mit der christlichen Güterlehre; auch er ist, wie der Apostel, auf Erden wohl selig, aber in der Hoffnung. Dennoch erscheint schon dieser Vorschmack als etwas so Beglückendes, daß in der Schrift vom Staate die seinen Idealsstaat lenkenden Weisen das Regieren als ein Opfer und eine Bürde ansehen, weil es sie zeitweise an der Betrachtung der Ideen hindert, und im Phädo erscheint die jenseitige Vollendung als so erstrebenswert, daß das ganze Streben des Philosophen als ein Sterbenwollen, als ein fortwährendes Sichlosmachen von allen endlichen und vergänglichen Beziehungen bezeichnet wird.

Aristoteles verallgemeinert das beherrschende Bedürfnis der platonischen Lehre zur Gesamtheit der jeelischen Beschäftigungsbedürfnisse: das höchste Gut besteht ihm in der vollkommenen Bethätigung der besten Vermögen der Menschennatur. Er gelangt so zu einer Mehrheit höchster Zwecke gemäß der Mehrheit der Vermögen; dieselben sind aber dem Werte nach nicht koordiniert, sondern bilden nach Maßgabe des den einzelnen Vermögen an sich und ihrer Bethätigung zugeschriebenen Wertes eine Rangordnung. Zu oberst steht das intellektuelle Bedürfnis als Bedürfnis rein theoretischen univervellen Erkennens; ihm entspringt unzweifelhafte, absolute Befriedigung, eine Befriedigung, die der Seligkeit des göttlichen Wesens gleichartig ist. Aber der Mensch ist nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein handelndes Wesen, ja bei der Mehrzahl der

Menschen tritt das Bedürfnis zu streben gegen das zu erkennen in den Vordergrund. Die vernunftgemäße Befriedigung dieses Bedürfnisses gewährt zwar nicht eine so vollkommene Glückseligkeit, daß dieselbe nicht durch den Besitz sonstiger Güter noch gesteigert werden könnte, aber sie macht auch allein für sich schon glücklich, gewährt also absolut überwiegende Lust. Endlich läßt Aristoteles auch das Erregungsbedürfnis des Gefühls der Sache nach nicht leer ausgehen, obgleich Wort und deutlicher Begriff seiner Psychologie noch nicht zur Verfügung stand. Die Bethätigung des Strebens im handelnden Leben erfordert Pausen der Ruhe und Erholung; diese müssen mit einer zugleich würdigen und erfreulichen Beschäftigung ausgefüllt werden. Diese Beschäftigung findet Aristoteles in der Erregung des Gefühls durch die Kunst, die also gleichsam ergänzend zu der Lust aus der Bethätigung des Strebens hinzutritt, während die intellektuelle Bethätigung als keiner Ermüdung ausgesetzt und keiner Ergänzung bedürftig, sich selbst genügt. — Auch bei Aristoteles also wird für beide Fälle des höchsten Gutes die Glückseligkeit als Erfolg ausdrücklich und nachdrücklich bezeugt.

Der Epikureismus hat insofern unter diesen Standpunkten eine Ausnahmestellung, als er nicht einem einzelnen Bedürfnis eine beherrschende Stellung einräumt, sondern die überwiegende Lust von einer methodisch geregelten Befriedigung aller Bedürfnisse abhängig macht, derart, daß die wertvollste und durch die geringste Unlust erkaufte Lust den Vorrang erhält. Wenn er die Lust selbst in dem universonellen Sinne, in dem auch wir sie fassen, für das höchste Gut erklärt, so ist dieser Ausdruck ungenau und würde wörtlich verstanden ein Hinabsinken auf den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins mit seinem unterschiedslosen unzusammenhängenden Begehren nach jeder Art von Lust bedeuten. In der That hat der Epikureismus von allen philosophischen Güterlehren die meiste Verwandtschaft mit dem gemeinen Werturteil und stellt nur dies in seiner Erhebung zu systematischer Einheit und Konsequenz dar. In Wirklichkeit nämlich besteht dem Epikureismus das höchste Gut nicht in der Lust an sich, sondern in der

Erzielung des größtmöglichen Quantums von Lust für jeden einzelnen Lebensmoment. In dieser Fassung liegt die für eine Lehre vom höchsten Gut erforderliche Einheit des Gefühls und des Werturteils, wie des Strebens als Wille. In ihr liegt die Möglichkeit der Sicherheit absolut überwiegender Lust für jeden einzelnen Lebensmoment, wenn es nämlich gelingt, das größtmögliche Quantum auch als das überwiegende zu erweisen, in ihr auch die Möglichkeit eines ethischen, d. h. durch einen einheitlichen Willen bestimmten und auf ein einheitliches Gut, nämlich die Sicherstellung des größtmöglichen Quantums von Lust in jedem Momente, gerichteten Handelns.

Das Hauptinteresse des Epikureismus als Theorie möglicher Glückseligkeit nun mußte auf den Erweis gerichtet sein, daß das größtmögliche Quantum von Lust auch das absolut überwiegende ist, daß die Möglichkeit besteht, in jedem Momente und also auch für das Gesamtleben ein absolut überwiegendes Maß von Lust zu erzielen. Diesem Interesse sucht er durch eine Anzahl zum Teil sehr hinfälliger Argumente gerecht zu werden, die einestheils darauf ausgehen, die Grenze zwischen Lust und Unlust möglichst zu Gunsten der ersteren zu verschieben, andernteils auf den Nachweis hinauslaufen, daß durch richtige Lebensführung die Gesamtsumme der Lust erheblich gesteigert, die der Unlust erheblich verringert werden kann, zum Teil endlich auf der erleichternden Wirkung der Resignation beruhen. Dazu kommt ferner noch, daß große Gruppen von Gütern, deren Erwerb und Erhaltung mit viel Unlust des Strebens verknüpft ist, wie Göttergunst, Ehre, Reichtum, schließlich doch im Gegensatz gegen den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins für illusorisch erklärt und aus der Liste der Güter gestrichen werden. Am auffälligsten ist hierbei die Verkennung des Bedürfnisses der Selbstschätzung, das nicht nur als Bedürfnis der Reflexselbstschätzung in der Form der Ehre, sondern in keiner Form vom Epikureismus anerkannt wird.

Auf diesem Systeme von Argumenten beruht die Überzeugung des Epikureers, daß die systematische Einheitlichkeit der Lustersolge in der That das höchste Gut sei, daß durch dasselbe absolut überwiegende Lust erreicht werde, und auf dieser

durch sein ganzes Handeln bethätigten Überzeugung beruht seine Glückseligkeit. Der Epikureismus stellt gleichsam eine partiell gefärbte Gefühlsbilanz der Menschheit auf und macht dieselbe zur Richtschnur seines praktischen Verhaltens.

Der Stoicismus verfällt in der Bestimmung des höchsten Gutes in die entgegengesetzte Einseitigkeit, wie der Epikureismus. Jede Lehre von einem höchsten Gute als absolutem Zwecke des menschlichen Strebens ist eben dadurch Eudämonismus, da vom Begriffe des Gutes der der Lust nicht zu trennen ist und das Gut eben nur durch die Lust, die es gewährt, Gut ist. Aber der Begriff des Eudämonismus ist ein sehr weiter und befaßt die verschiedensten Standpunkte in sich, den Hedonismus, der nur das sinnliche Lust Gewährende als Gut anerkennt, die vielfachen Nuancen des populären Werturteils, das die ganze Mannigfaltigkeit der Güter, die es kennt, ohne streng durchgeführte Wertvergleiche im wesentlichen koordiniert, endlich die Lehren vom höchsten Gut, die die ganze Möglichkeit der Glückseligkeit an den Besitz eines einzigen Gutes knüpfen. Lassen wir den Hedonismus als eine singuläre und paradoxe Verirrung beiseite, so kann der Standpunkt des populären Bewußtseins als universeller oder koordinierender, der der einheitlichen Güterlehren als exklusiver oder subordinierender Eudämonismus bezeichnet werden.

Während nun der Epikureismus im Princip den Anspruch macht, exklusiver Eudämonismus zu sein, sinkt er thatsächlich auf den Standpunkt des universellen Eudämonismus zurück, von dessen vulgärer Form er sich nur durch die streng durchgeführte Wertvergleiche und die Systematisierung nach dem Princip des größtmöglichen Quantum unterscheidet. Der Stoicismus dagegen möchte, während er thatsächlich durch Aufstellung eines höchsten Gutes exklusiver Eudämonismus ist, überhaupt nicht mehr als Eudämonismus gelten. Er erklärt die resultierende Lust nicht für das Wesentliche an seinem höchsten Gut, sondern für ein zufälliges und untergeordnetes Nebenprodukt, und verwickelt sich dadurch in den Widerspruch, etwas für ein Gut zu erklären, abgesehen von dem Umstande, daß es Lust gewährt, wobei denn freilich von ihm gefordert werden müßte, anzugeben, wodurch denn

sonst das Gut ein Gut ist, als durch die begleitende Lust. Er verfällt durch seine Abneigung gegen den Eudämonismus und den zu eng, einseitig und untergeordnet gefaßten Begriff der Lust in dieselbe Verfehrtheit, der aus denselben Gründen auch Kant anheimfällt und der sich bei diesem in so auffälliger Weise durch die Einführung eines doppelten Bestandtheiles des höchsten Gutes, der Glückseligkeitswürdigkeit und der aktuellen Glückseligkeit, rächt. Thatsächlich aber ist der Stoiker ebenso gut wie Kant exklusiver Eudämonist, indem er überwiegende Befriedigung oder Lust vom Besitze eines einzigen Gutes abhängig macht.

Dieses Gut ist nun beim Stoicismus in seiner idealen Vollendung die bewußte und freiwillige Einstimmung in den vernünftigen Weltlauf und als Maxime des auf Verwirklichung dieses idealen Zustandes gerichteten Strebens die Tugend. Wenn wir den Versuch machen, dieses höchste Gut bei einem der Grundbedürfnisse unterzubringen, so müssen wir urtheilen, daß die geheime und unbewußte Triebfeder der stoischen, ebenso wie der kantischen Wertbestimmung vornehmlich das Bedürfnis der Selbstschätzung ist, wie denn auch gerade das stolze Selbstgefühl des Weisen als des in freier Übereinstimmung mit der Weltordnung Lebenden einen der hervorragendsten Charakterzüge des Stoicismus bildet.

In der Verwirklichung dieses Principis aber findet auch der Stoiker, wenn er gleich als nur verschämter und unklarer Eudämonist die Lust nicht als Triebfeder gelten lassen will, nach seinem eigenen Zeugnis die ausreichende Befriedigung, d. h. thatsächlich die Glückseligkeit als überwiegende Lust, und so steht auch der Stoicismus da als ein Zeuge für die Möglichkeit überwiegender Lust aus der subjektiven Gewißheit des Glaubens an ein realisierbares höchstes Gut.

Einer ausdrücklichen Kritik dieser, sowie der anderen, hier nicht erwähnten antiken Bestimmungen des höchsten Gutes bedarf es nach allem Vorausgegangenen nicht mehr. Die lahmen Bestimmungen mehrerer Schulen, die den Begriff des höchsten Gutes durch eine bloße Addition äußerer Güter und moralischer Eigenschaften gewinnen wollten, kommen ohnedies nicht in Betracht, da ihnen eben der Hauptvorzug der inneren Einheit

fehlt, aber auch die einheitlichen Bestimmungen zeigen sich dadurch als Formen eines subjektiv willkürlichen timologischen Dogmatismus, daß sie nicht auf der Grundlage einer vollständigen Übersicht über die Grundbedürfnisse die Frage stellen, ob es ein beherrschendes Bedürfnis giebt, dem gegenüber alle anderen nur bedingte Geltung haben, sondern nach subjektiver Neigung ein individuell besonders stark empfundenes Bedürfnis für das allein berechnete und ein überwiegendes Maß von Lust gewährende erklären. Diesem subjektiven und unkritischen Verfahren gemäß sind denn auch die gegebenen Bestimmungen selbst unzureichend und hinfällig.

IV. Die absolute Möglichkeit überwiegender Lust durch den Besitz des wahren höchsten Gutes.

1. Übersicht.

Die Annahme eines höchsten Gutes zeigte vor dem koordinierenden Standpunkte des gemeinen Bewußtseins den doppelten großen Vorzug, daß bei ihr sowohl das Gefühl und das Werturteil als auch das Streben nicht unbestimmt hin- und hergezogen, sondern einheitlich und dauernd in der gleichen Richtung bestimmt wird, was für das erreichbare Maß von Glückseligkeit von bedeutendem Vorteil ist. Das Gefühl und das Werturteil erhält einen einheitlichen Maßstab für alle Vorkommnisse des Lebens. Das Streben wird Wille.

Nun kann dieser Vorzug zwar allein nicht in dem Grade maßgebend sein, daß er uns bestimmen müßte, unter allen Umständen ein höchstes Gut aufzustellen; er giebt uns nur einen methodischen Fingerzeig über die Richtung, in der wir die günstigste Lösung der Glückseligkeitsfrage zu suchen haben. Wenn es gelingt, unter den Grundbedürfnissen in überzeugender Weise eins von so überlegener Dringlichkeit nachzuweisen, daß die Befriedigung aller anderen und das Leben selbst nur unter

der Bedingung der Befriedigung dieses einen Bedeutung hat und daß demgemäß die Befriedigung dieses einen Bedürfnisses allein unzweifelhaft mehr Lust gewährt, als alle Lust aus der Befriedigung und alle Unlust aus der Nichtbefriedigung aller anderen zusammengenommen beträgt, wenn es mit anderen Worten ein wahres und wirkliches höchstes Gut giebt und wenn ferner die ausreichende Befriedigung dieses Bedürfnisses möglich, dieses höchste Gut realisierbar ist, so ist die Frage nach der Möglichkeit der Glückseligkeit als überwiegender Lust in endgültiger Weise gelöst.

Die vorstehend bezeichneten Bedingungen sondern sich, wie leicht zu ersehen, nach den Gesichtspunkten der inneren und äußeren Möglichkeit; auch hier wieder tritt diese Unterscheidung als Leitfaden für die Anordnung der Untersuchung hervor. Die innere Möglichkeit des wahren höchsten Gutes beruht auf der Existenz eines solchen Verhältnisses unter den Grundbedürfnissen, kraft dessen die Befriedigung eines einzigen derselben die ausschließliche Richtschnur des Strebens werden muß, die äußere ist die Möglichkeit eines ausreichenden Erfolges dieses Strebens, die Möglichkeit ausreichender Realisierung des wahren höchsten Gutes.

Hieraus ergeben sich die Grundzüge der Gliederung dieses Kapitels. Wenn es gelingt, die innere Möglichkeit eines wahren höchsten Gutes nachzuweisen, wird alsdann die weitere Aufgabe sein, die Bedingungen seiner Realisierbarkeit, die erst aus der Beschaffenheit des Gutes selbst sich ergeben können, festzustellen und sodann die Möglichkeit ihrer Verwirklichung und damit die äußere Möglichkeit des wahren höchsten Gutes zu untersuchen. Wenn dieser Nachweis gelingt, wäre damit nicht nur das timologische Problem gelöst, sondern zugleich dem Streben nach Glückseligkeit der höchste und vollkommenste Weg gewiesen und die Möglichkeit einer unangreifbaren Ethik im antiken Sinne aufgezeigt.

2. Die innere Möglichkeit eines wahren höchsten Gutes.

Ist die im ersten Buch gemachte Unterscheidung von Grundbedürfnissen und abgeleiteten Bedürfnissen richtig und die auf-

gestellte Übersicht der Gruppen der ersteren vollständig, so darf wohl von vornherein angenommen werden, daß das absolute Bedürfnis, wenn es ein solches giebt, unter der Zahl der Grundbedürfnisse, die die ursprünglichen Quellpunkte aller menschlichen Lust und Unlust und die Ursprungsstätte auch für die abgeleiteten bilden, wird angetroffen werden müssen. Ist dies richtig, so ist damit schon das Gebiet, innerhalb dessen wir unsre Wahl zu treffen haben, dem unübersehbar Mannigfaltigen entrückt und in bestimmte Grenzen eingeschlossen.

Von einer rechnungsmäßigen Feststellung der den einzelnen Grundbedürfnissen entspringenden Lust kann nicht die Rede sein; der einzige Anhaltspunkt, den wir auf diesem Wege gewinnen können, ist der den Koeffizienten der Dauer betreffende, daß das gesuchte Bedürfnis schwerlich unter den nur zeitweilig hervortretenden, wie dies z. B. beim Bedürfnis der Ernährung und beim geschlechtlichen der Fall ist, sondern nur unter den dauernd wirksamen gesucht werden kann. Freilich wird auch dieses geringfügige Resultat dadurch wieder in Frage gestellt, daß mit beiden genannten Bedürfnissen sich das Genuß- und Erregungsbedürfnis verbindet, denen wenigstens bis an die Grenze der Genuß- und Erregungsfähigkeit der Charakter des Dauernden zukommt, sowie ferner hinsichtlich des Ernährungsbedürfnisses dadurch, daß von seiner Befriedigung die Erhaltung des Lebens selbst abhängig ist. Dieser letzte Punkt müßte also sogar, wenn die Erhaltung des Lebens die unumgängliche Vorbedingung aller Güter und der Glückseligkeit wäre, zu dem Resultate führen, daß, wenn es überhaupt ein absolutes Bedürfnis gäbe, dies nur das Ernährungsbedürfnis sein könnte.

Keinesfalls führt der Gesichtspunkt der Dauer auf ein bestimmtes einzelnes Gut. Auch der der Intensität kann auf direktem Wege durch unmittelbare Vergleichung kein Resultat liefern. Ein zahlenmäßiger Ausdruck ist von vornherein ausgeschlossen, und wenn wir versuchen wollten, durch ungefähre Abschätzung das Intensitätsverhältnis z. B. zwischen den verschiedenen Gruppen der körperlichen und seelischen, der materialen und formalen Bedürfnisse festzustellen, so würde dies Verfahren doch nur kümmerliche, unsichere und hinfällige Resultate liefern.

Allerdings muß die Intensität, da der dauernde Charakter des gesuchten Bedürfnisses als feststehend gelten muß, den Ausschlag geben, aber dieser Ausschlag kann nicht durch univervelle Vergleichung, sondern nur durch eine Erwägung gefunden werden, die aus viel tiefer liegenden Gründen die Entscheidung ableitet.

Diese Erwägung geht dahin, ob vielleicht die Grundbedürfnisse hinsichtlich der Dringlichkeit nicht eine stetige Stufenfolge bilden, sondern es sich vielmehr um eine Zweiteilung handelt, bei der alle Bedürfnisse außer einem auf die Seite der geringeren, dies eine allein aber auf die der unzweifelhaft überlegenen Intensität zu stehen kommt, also eine durchaus eximierte Stellung in Anspruch nimmt.

Wir befinden uns zuweilen in Lagen, in denen irgend ein Gut, das einem unserer Bedürfnisse entgegenkommt, unserm Gefühl momentan oder dauernd so wichtig erscheint, daß uns sein Dasein oder Fehlen das Leben lebenswert oder wertlos und verabscheuungswürdig macht. Aus solchen Lagen entspringen häufig genug Selbstmorde. Der eine glaubt den Verlust seines Vermögens, der andere den seiner bürgerlichen Ehre, der dritte den eines geliebten Wesens nicht überleben zu können. Das Urtheil, das hier den Lustwert des gesamten Lebensinhaltes von einem einzigen Gute abhängig macht, wird in diesen Fällen durch einen Affekt oder eine erregte Stimmung, vielleicht auch durch krankhafte Körperzustände irregeleitet. Schlimmstenfalls gilt bei unerzehllichen Verlusten das Wort Heines:

Und ich dacht', ich trüg' es nie;
Und ich hab' es doch getragen,
Aber fragt mich nur nicht wie!

und wo ein Ersatz oder Wiedergewinn möglich ist, ist die Irreleitung vollends offenbar. Immerhin aber können diese Fälle einen Fingerzeig geben, in welcher Richtung das Gut zu suchen ist, das zu allen anderen im Gegensatz steht.

Denken wir uns das Dasein eines Menschen mit allen zur völlig normalen Befriedigung aller Bedürfnisse erforderlichen Fähigkeiten und äußeren Hilfsmitteln ausgestattet, soweit diese

Bedürfnisse eben nur die Vollkommenheit der Existenz betreffen, so daß ihm Normalität der körperlichen Organisation, adäquate Befriedigung aller körperlichen Bedürfnisse, des Sicherheitsbedürfnisses und der formalen seelischen Bedürfnisse, Beseitigung aller Unlust aus den Entwicklungsstadien und dem Aufhören des Lebens, sowie aus dem Mitgefühl zugeteilt und alle Quellen primärer Unlust außer den unvermeidlichen aus der Bethätigung des Strebens verstopft wären, so bliebe für den hinsichtlich der Grundbedürfnisse normal entwickelten Menschen doch eine Unlustquelle übrig, die die ganze Glückseligkeit zu nichte machte. Dem in der Anwendung des Werturteils auf das eigene Wesen begründeten Bedürfnis objektiven Eigenwertes müßte diese ganze Zurüstung für den normalen Bestand des Daseins nur als eine Vorbereitung für etwas erscheinen, das ihr nun erst ihre Verwendung und Bedeutung geben soll, als eine Reihe von Nullen, der erst eine vorge setzte Ziffer Wert verleihen kann. Mit dem Bedürfnis des objektiven Wertes tritt der Einzelne aus der Enge des bloßen individuellen Daseins heraus und in Beziehung zur Allgemeinheit des Daseins. Wir haben hier die vorerwähnte Zweiteilung in der Form einer Stufenfolge, bei der die Güter der ersten Stufe nur Vorbedingungen für das der zweiten bilden, durch dessen Eintreten jene erst überhaupt eine Bedeutung erhalten. Es giebt Zustandsgüter und das Gut des Eigenwertes, Zustandslust und Eigenwertslust, und erstere Gruppe steht zur letzteren im Verhältnis der Vorbedingung zur Hauptsache. Die Selbstschätzung ist ein Gut zweiter Potenz. Der normal entwickelte Mensch müßte, wenn ihm bei der vollkommensten Ausstattung mit allen Zustandsgütern das Bewußtsein eines Wertes und Sinnes, einer Bedeutung seines Daseins fehlte, wie der Tannhäuser im Venusberg oder der Märchenprinz im Zauberpalaß, wo ihm alle Wünsche unmittelbar gewährt werden, sich bald mit Abjehen und Ekel von all der Herrlichkeit abwenden.

Die unmittelbare, ihres eigenen Wesens noch nicht deutlich bewußte Äußerungsweise des Wertbedürfnisses in seiner Reinheit als Bedürfnis wirklichen objektiven Wertes ist das Gewissen im engsten und eigentlichen Sinne, nicht das durch Gewöhnung

oder religiöse Sagung autoritativ bestimmte, sondern das natürliche, einen wesentlichen Bestandteil der normal entwickelten Menschennatur ausmachende Gewissen. Auch die verkehrten, durch Illusion irrefeleiteten Befriedigungsversuche des Wertbedürfnisses, die grundlose Selbstschätzung, die Selbstschätzung auf Grund untergeordneter oder eingebildeter Wertgründe, die direkte und indirekte Reflexselbstschätzung auf Grund der Meinung anderer, die Selbstschätzung auf Grund des Innehaltens eines Ehrenkodes, sind nur verirrte Äußerungsweisen des sich selbst nicht verstehenden Gewissens und bilden zugleich durch die intensive Lust und Unlust, die auch in dieser Verkehrung die Befriedigung und Nichtbefriedigung begleitet, und durch die Stärke des aus ihnen entspringenden Strebens ein starkes Zeugnis für die gegensätzliche Eigenart dieses Bedürfnisses. Die Stärke der Unlust bei Beeinträchtigung des Ehrbedürfnisses zeigt sich schon darin, daß gerade diese Unlust vornehmlich nicht auf dem Boden des bloß seelischen oder Bewußtseinslebens stehen bleibt, sondern durch Vermittlung des vasomotorischen Systems in das körperliche Leben eingreift und durch Reflexe körperliche Beengung, körperlichen Druck, Herzschmerz u. dgl. nach sich zieht. Und umgekehrt ist, wer mit sich selbst auf einem guten Fuße steht oder vom Bewußtsein universeller Schätzung der anderen getragen wird, nicht nur seelisch ein glücklicher Mensch, sondern die seelische Lust hat in diesem Falle eine verstärkende körperliche Resonanz, die sich in körperlichem Behagen und erhöhtem körperlichen Lebensgefühl äußert. Auch der Niedrigste hat für rücksichtsvolle und rücksichtslose Behandlung ein empfindliches Gefühl. Ehrgeiz ist eine der stärksten Leidenschaften; der Erhaltung der Ehre wird z. B. im Kriege unbedenklich das Leben aufgeopfert, ebenso der Wiederherstellung der gekränkten im Duell, und verlorene Ehre ist eins der Hauptmotive zum Selbstmord. Der „Mann von Ehre“ opfert ohne Bedenken jeden Gewinn der Erhaltung des Bewußtseins seiner Übereinstimmung mit der für ihn maßgebenden Norm auf.

Allen diesen nur auf Illusion beruhenden Arten der Selbstschätzung wohnt aber ein geheimes Gefühl der ungenügenden

Begründung bei, das die Intensität der Lust notwendig erheblich abschwächen muß. Ebenso fehlt ihnen auch, soweit sie direkt oder indirekt auf der Schätzung durch andere beruhen, die Garantie einer gesicherten Dauer. Die Volksgunst ist wandelbar; die heute Hosianna schreien, rufen morgen: kreuzige! Das Bewußtsein des Geehrtheins in allen seinen Formen ist jederzeit der Gefahr aller möglichen Erschütterungen ausgesetzt; auch die indirekte Reflexselbstschätzung kann am vorausgesetzten Urtheile der anderen irre werden und der Mann von Ehre kann in Umgebungen versetzt werden, wo die von ihm acceptierte gesellschaftliche Norm keinen Kurs hat, oder selbst an derselben irre werden. Auch die unmittelbar geschöpfte Überzeugung vom Wert des eigenen Weisens ist in allen ihren Formen jederzeit der Möglichkeit der grausamsten Prüfungen ausgesetzt.

Beruhet dagegen das Bewußtsein des Eigenwertes auf deutlicher und sicherer Erkenntnis, so ist es gegen das geheime, die Intensität schwächende Gefühl der ungenügenden Begründung, wie gegen die Beeinträchtigungen ihrer Kontinuität geschützt. Nicht der Unschlag des fremden Werturteils oder die sich geltend machende Erkenntnis der Ungültigkeit aller bisher angenommenen Selbstschätzungsgründe kann das erkenntnismäßig begründete Urtheil erschüttern; der Besitzer wirklichen, erkannten Eigenwertes kann nicht an sich selbst irre werden.

Erst auf dieser Stufe der objektiven Begründung tritt der Gegensatz der Eigenwerthluth zur Lust aus der bloß zufälligen Normalität in ihr volles Licht. Bei der der letzteren entgegengesetzten Unlust handelt es sich um Verdüsterung irgend einer Teilfläche oder Provinz des Daseins, bei der Unlust aus dem Fehlen des objektiven Eigenwertes steht das Ganze in eins gefaßt auf dem Wurf: Wertsein oder Unwertsein ist Sein oder Nichtsein der Glückseligkeit selbst. Schon der bloße Indifferenzzustand des Nichtvorhandenseins wahren Eigenwertes begründet für den normal entwickelten und nicht durch illusorische Selbstschätzung irreführten Menschen die Unmöglichkeit wirklichen Glückes trotz aller möglichen günstigen Gestaltung seiner zufälligen Verhältnisse. Vollends würde das positive Gegenteil, der objektive Unwert, in einem solchen, wenn sie möglich

wäre, die Quelle eines völlig inkommensurablen Schmerzes sein. Ebenso aber verhält es sich mit den entgegengesetzten beiden Arten der Lust.

Nehmen wir die beiden diametral entgegengesetzten Fälle an, auf der einen Seite das Vorhandensein aller möglichen Ursachen von Lust aus Befriedigung der bloß zuständlichen Bedürfnisse, verbunden mit dem deutlichen Bewußtsein eigener positiver Unwertes, auf der anderen alle möglichen Ursachen zuständlicher Unlust verwirklicht in Verbindung mit dem begründeten Bewußtsein wirklichen Eigenwertes! Hier stehen auf der ersteren Seite behagliche Zustände, dauernde, gesicherte Schicksalsgunst, überhaupt Vollbefriedigung aller zuständlichen Grundbedürfnisse in einem Maße, in dem das wirkliche Leben sie niemals gewährt, mit dem Gefühlsreflex vollkommener und dauernder Heiterkeit, Vergnüglichkeit, Freude bis zur Ausgelassenheit, aber alles das ausgelöscht und entwertet durch das Vorhandensein des eigentlichen Unglücks mit dem Gefühlsreflex tiefster innerer Lebensunlust. Auf der anderen Seite steht Mißgeschick, Leid, Verdruß, Widerwärtigkeit jeder Art, Entbehrung auf dem Gebiete aller zuständlichen Bedürfnisse mit dem kontinuierlichen Gefühlsreflex der Sorge, des Schmerzes, Kummer und Argers, aber alles das ausgelöscht, ja vielleicht im Gedanken an seine Förderlichkeit zur wahren Glückseligkeit in sein Gegenteil verkehrt durch das Vorhandensein des eigentlichen Glückes mit dem Gefühlsreflex unzerstörbarer innerer Lebenslust. Hier ist die paradoxe Möglichkeit gegeben, ohne sogenanntes Glück, im Unglück, doch glücklich, ohne Freude doch freudig, und umgekehrt im Glück schwimmend doch nicht glücklich und bei aller Lustigkeit doch innerlich traurig zu sein; es hat das von den antiken Systemen aufgestellte, aber nur illusorisch und höchstens mit subjektiver Gültigkeit gelöste Problem, im Stiere des Phalaris und auf der Folter glücklich zu sein, seine objektiv gültige Lösung erhalten.

Hier ist das wahre höchste Gut und mit ihm die nicht bloß in der subjektiven Überzeugung vom absoluten Werte irgend eines Gutes begründete, sondern objektiv gewisse innere Möglichkeit überwiegender Lust aus dem Besitz eines solchen gegeben.

Die Stärke des Argumentes beruht auf folgenden zwei Punkten: 1. auf der Gegenjählichkeit des Bedürfnisses der Selbstschätzung gegen alle übrigen Bedürfnisse als bloße Zustandsbedürfnisse und auf der nicht bloß eingebildeten, sondern wirklichen Inkommensurabilität der aus seiner Befriedigung entspringenden Lust im Vergleich mit jeder anderen Art von Lust; 2. auf dem uneingeschränkten Zustandekommen dieser Zutenität und der Wechselfällen nicht mehr ausgesetzten, gesicherten Dauer der Lust, wenn das Bedürfnis nicht illusorisch, sondern objektiv real befriedigt gedacht wird.

Es verbindet sich also im idealen Falle der begründeten Selbstschätzung absolute Überlegenheit der Intensität der Lustwirkung mit unbedingt gesicherter Dauer derselben zu einem aller möglichen entgegenstehenden Unlust überlegenen Größenwert. Dieser Größenwert ist zwar nicht arithmetisch meßbar, aber die Gewißheit der Überlegenheit ist dadurch unzweifelhaft gesichert, daß alle entgegenstehende Unlust nur Zustandsunlust ist, die, wie hoch sie sich auch summieren möge, nie ein entsprechendes Gegengewicht gegen die vollkommen vorhandene Eigenwertslust bilden kann, wie auch umgekehrt alle mögliche Zustandslust kein Gegengewicht gegen die vorhandene Eigenwertsunlust bilden könnte und auch schon im Falle des bloßen Nichtvorhandenseins objektiven Eigenwertes wertlos wäre. Es hat also das Bewußtsein objektiven Wertes oder die begründete Selbstschätzung in Wahrheit absolut überlegenen subjektiven oder Lustwert, ist also das wahre höchste Gut.

Diese Wahrheit wird wenigstens insoweit auch durch die Erfahrung bestätigt, als diese vielfach das Vorhandensein des Bedürfnisses nicht nur der Selbstschätzung überhaupt, sondern gerade auch der begründeten Selbstschätzung erkennen läßt.

Vielleicht ließe sich eine Spur dieses Bedürfnisses schon bei einzelnen intelligenten Tieren in der Beßissenheit erkennen, mit der sie auch ohne Furcht vor Strafe und ohne das Interesse direkter Anerkennung gewissen, dem Menschen nützlichen Verrichtungen obliegen. Vielleicht empfindet der wachsame Haushund, wenn er mit unverdrossenem Eifer jeden Vorübergehenden anbellt, der tüchtige Jagdhund, wenn er mit der

größten Aufmerksamkeit, Sorgfalt und Zuverlässigkeit seiner Verrichtungen nachkommt, hierbei ein gewisses Maß unmittelbarer innerer Befriedigung aus dem dunklen Bewußtsein eigenen Wertes.

Vollends auf menschlichem Gebiete. Für den sibirischen Zwangsarbeiter ist es die schrecklichste Strafe, die ihn zur Verzweiflung bringt, wenn er zu völlig zweckloser Arbeit, z. B. Erde von einer Stelle weg- und dann wieder an dieselbe Stelle zurückzuschaffen, gezwungen wird. Warum ist die Strafe so schrecklich, da es doch für den gezwungenen Arbeiter völlig gleichgültig sein könnte, auf was er seine Zeit und Kraft verwendet? Warum anders, als weil selbst in diesem Zustande des Zwanges das Bewußtsein eines objektiven Wertes seiner Leistung das Selbstbewußtsein erhöht und umgekehrt die Verurteilung zu völlig zweck- und wertlosem Thun ihn dieses Grundes der Selbstschätzung beraubt?

Das bedeutendste Zeugnis aber für das Vorhandensein des Bedürfnisses wahren objektiven Wertes ist das Gewissen. Wenn das Gewissen von allen zufälligen Nebenbestimmungen durch eine heteronome gesetzgeberische Autorität oder durch Mitgefühl gereinigt wird, ist es das Bedürfnis objektiven Wertes selbst, wie es sich in unmittelbarer reflexionsloser Weise geltend macht. Die Unlust aus der Vorstellung der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit, das böse Gewissen, ist, soweit es nicht heteronom auf der Furcht vor dem göttlichen Gesetzgeber und Richter beruht, wesentlich Unlust aus dem Bewußtsein des eigenen objektiven Unwertes. Wenn wir unter Gewissen eine unmittelbare, instinktive Selbstbeurteilung verstehen, die nicht abhängig ist von dem Urteile anderer oder von der Ermägung der Vor- und Nachteile, die aus unsrer Gesinnung und deren Auswirkungen entspringen, also auch nicht von dem Gedanken an eine höhere strafende Gewalt, sondern ausschließlich ein Ideal der Vollkommenheit als Maßstab anlegt, so beruht dieser Trieb zur Selbstbeurteilung wesentlich auf dem Bedürfnis der begründeten Selbstschätzung, und die Unlust des bösen Gewissens ist, wenn wir alle Nebenbeziehungen abstreifen, Unlust aus dem Bewußt-

sein objektiven Unwertes, die Befriedigung des guten Gewissens Lust aus dem Bewußtsein objektiven Wertes.

Die Frage, worin der objektive Wert besteht und wie er erworben wird, kann erst bei der Untersuchung der äußeren Möglichkeit beantwortet werden. Demgemäß kommt auch hier das Gewissen noch nicht im Sinne eines durch bestimmte Überzeugungen über objektiven Wert und Unwert geleiteten Urteils in Betracht, sondern in dem weiteren und unbestimmteren Sinne, daß eine gewisse Richtung der Gesinnung und des Handelns dem Individuum ohne jede direkte oder indirekte Beziehung auf das Urteil anderer, also auch nicht im Sinne der Ehrenhaftigkeit als Übereinstimmung mit einer Volks- oder Standesnorm, sondern allein auf Grund eines in ihm selbst ruhenden Ideals objektiven Wertes als beifallswürdig oder verwerflich erscheint. Nur auf Grund des Bedürfnisses objektiven Wertes kann vom Gewissen als einer natürlichen Mitgabe des Menschen die Rede sein, und nur insofern ist der Trieb der Selbstbeurteilung natürliches Gewissen, als er lediglich durch die — noch erst zu bestimmenden — Gründe objektiven Wertes geleitet wird. Selbstverständlich setzen sich an diesen Kern im empirischen Vorkommen des Gewissens allerlei eingeimpfte traditionelle Schätzungsgründe, im besten Falle eine durch Erziehung eingeprägte religiöse oder moralische Norm, in minder günstigen Fällen allerlei auf demselben Wege übertragene nationale oder standesmäßige Vorurteile an, die nun auch ohne Beziehung auf das übereinstimmende Urteil anderer selbständige Norm der Selbstbeurteilung werden. In diesem Sinne könnte man sagen, der Wilde mache sich ein Gewissen daraus, sich an seinen Feinden nicht gerächt, der Indianer, nicht skalpiert, der Neuseeländer, die erlegten Feinde nicht gefressen zu haben. Das eigentliche natürliche Gewissen aber beruht auf dem Bedürfnis begründeter Selbstschätzung, objektiven Eigenwertes, und bildet durch die hohe Bedeutung für Lust und Unlust, die es auch in der unvollkommenen Entwicklung im empirischen Leben hat, eine bedeutende Macht im Leben der Menschheit.

Weitere, vornehmlich philosophische Zeugnisse für die überwiegende Stärke des Bedürfnisses objektiven Wertes sollen am

Ende dieses Kapitels gebracht werden. Für jetzt bleibt, ehe zur Frage der äußeren Möglichkeit des höchsten Gutes übergegangen wird, noch festzustellen, in welchem Maße die innere Möglichkeit überwiegender Lust durch das wahre höchste Gut behauptet werden kann.

Diese innere Möglichkeit ist zunächst schon in demselben Sinne eine bedingte, in dem es jede auf der Annahme eines höchsten Gutes beruhende innere Möglichkeit ist, indem auch sie die stark entwickelte Fähigkeit zur systematischen Einheit des Werturteils, wie des Strebens voraussetzt. Es gilt daher für den Standpunkt des wahren höchsten Gutes dasselbe, was für alle Einheitsstandpunkte gilt, daß, um der mit der systematischen Einheit des Werturteils und des Strebens verknüpften Vorteile teilhaftig zu werden, timologische und praktische Vernunft im oben bestimmten Sinne, Konsequenz des Gefühls und Werturteils, wie des Strebens erfordert wird.

Im Vergleich mit allen übrigen Fällen der Annahme eines höchsten Gutes ist dagegen die innere Möglichkeit des Überwiegens insofern eine unbedingte, als sie nicht auf der illusorischen Überschätzung irgend eines besonderen Bedürfnisses, sondern auf der Grundlage des tatsächlichen Dringlichkeitsverhältnisses der Grundbedürfnisse beruht. Da jedoch das vollkommen wirksame Hervortreten der überlegenen Dringlichkeit wieder von der normalen Entwicklung des Bedürfnisses abhängt, kann hier nicht uneingeschränkt von empirisch unbedingter Möglichkeit die Rede sein. Immer aber bleibt es bestehen, daß die für den normalen und vollentwickelten Zustand der Menschennatur gültige Möglichkeit die absolute ist, der gegenüber die nur für besondere unvollkommene Gestaltungen des menschlichen Wesens geltenden Formen der Möglichkeit nur bedingte Gültigkeit haben. Mag sie der Zahl nach nicht universell gelten, der Idee der Menschheit nach ist sie von absoluter Gültigkeit.

Sowohl die Bedingung der Fähigkeit zur systematischen Einheit, wie die der vollen Ausbildung des Eigenwertbedürfnisses fordert Normalität der menschlichen Natur. Es ist daher jetzt noch zu untersuchen, in welcher Ausdehnung diese erforderliche Normalität in der Menschheit als vorhanden vorausgesetzt,

in welcher Ausdehnung also der Anteil am wahren höchsten Gute für die Menschheit möglich ist. Es ist das eine Frage von der weitreichendsten Bedeutung, denn wenn wir im Sinne der Stoiker die Zahl der zur Weisheit Befähigten im Gegensatz gegen die der hoffnungslos zur Thorheit Verdamnten als verschwindend klein ansehen oder mit Schopenhauer die große Mehrheit der Menschen für bloße Fabrikware der Natur halten müßten, so würde dadurch die Bedeutung des normalen Weges zur Glückseligkeit sehr beeinträchtigt. Allerdings sind es auch nach dem Worte Christi nur wenige Auserwählte, die auf dem schmalen Wege wandeln, aber es würde doch ein begründetes Vorurteil gegen den normalen Weg erwecken, wenn durch ein absolutes Dekret der Weltordnung die Mehrheit der Menschen von vornherein von ihm ausgeschlossen wäre.

Es liegt aber schon im Begriffe der Normalität selbst, daß zu ihrer Herstellung nicht die außerordentliche, in ungewöhnlichen Verhältnissen angelegte Menschennatur, sondern nur das Vorhandensein derjenigen Eigentümlichkeiten erfordert wird, die das Unterscheidende der Menschennatur ausmachen. Der Mensch ist Vernunftwesen und hat als solches die Tendenz zur systematischen Einheit im Denken, Fühlen und Wollen. Der normale Mensch ist nicht das Genie oder außerordentliche Talent, sondern derjenige, der Kopf und Herz auf dem rechten Flecke hat. Und was die normale Entwicklung der Bedürfnisse anlangt, so muß diese, wenn die gegebenen Bestimmungen richtig sind, sowohl der numerischen Vollständigkeit als auch dem Stärke- und Dringlichkeitsverhältnis der Bedürfnisse nach, wo nicht eine eigentliche Verfrüppelung vorliegt, sich wenigstens der Anlage nach vorfinden.

Diese Verfrüppelungen sind ja nun freilich nicht abzuleugnen; sie können von Natur gegeben sein durch angeborene Verkümmernng und Schwäche oder krankhafte Entartung des Menschlichen; sie können entstanden sein durch verkehrte Erziehung oder durch die ungünstigen Einwirkungen des Lebens, das als ein zweiter Erzieher das Werk der eigentlichen Erziehung aufnimmt und fortführt. In allen diesen Ursachen liegt

eine unerschöpfliche Fülle von Möglichkeiten der Verkrüppelung sowohl als Verkümmern, wie als Entartung vor.

Dazu kommt der bedeutsame Gegensatz der aktiven selbstthätigen und der passiven, receptiven, der Impulse von außen bedürftenden Naturen. Letztere gelangen nicht von selbst zur Klarheit über sich, zur Erkenntnis ihrer tieferen Bedürfnisse, sondern bedürfen dazu der Mithilfe und Beeinflussung durch andere; sie sehen das Richtige nur, wenn es ihnen gezeigt wird, und gelangen zur Verwirklichung auch der in ihnen angelegten Normalität nur unter starken Einwirkungen von außen.

Jedenfalls hat eine auf der wirklichen Normalbeschaffenheit der Menschenatur beruhende Beeinflussung und Leitung des Menschen durch Erziehung und gesellschaftliche Einrichtungen viel mehr Aussicht auf univervellen Erfolg, wenigstens auf allgemeine Anerkennung ihrer Anforderung im Princip und in der Theorie, wenn sie auch nicht erwarten darf, die verkrüppelten Individuen praktisch zur Höhe derselben zu erheben, als jede andere Art, die nur teilweise den wahren Bedürfnissen der Menschenatur entgegenkommt oder geradezu auf Unterdrückung derselben ausgeht. Das Evangelium des wahren Eigenwertes darf in einer skeptischer gewordenen Welt mindestens den gleichen Erfolg erwarten, den bei gläubigeren Geschlechtern das des Himmelreiches erzielt hat, nämlich den Erfolg der wenigstens theoretischen univervellen Anerkennung.

3. Die äußere Möglichkeit des wahren höchsten Gutes im allgemeinen.

Die innere Möglichkeit des Bewußtseins objektiven Eigenwertes als höchsten Gutes beruhte auf der absoluten Überlegenheit des betreffenden Bedürfnisses. Die zweite Bedingung für den Wert jedes Gutes ist seine Realität oder Realisierbarkeit. Das höchste Gut des objektiven Eigenwertes existiert erst dann wahrhaft, wenn seine äußere Möglichkeit, die Möglichkeit der thatsächlichen zureichenden Befriedigung dieses Bedürfnisses gegeben ist.

Die erste Schwierigkeit, die sich der vollgültigen Befriedigung auch dieses Bedürfnisses entgegenstellt, ist die unbestimmte natürliche Kontingentierung, das Fehlen einer bestimmten natür-

lichen oberen Grenze. Die erste Anforderung an den Nachweis der Realisierbarkeit des höchsten Gutes ist also die der nachzuweisenden Möglichkeit eines Erfasses dieses Mangels, der Möglichkeit einer gewollten Kontingentierung ohne empfindliche Einbuße an Lust durch die dabei zu übende Resignation.

Ferner aber kann das bloße Dasein als solches unmöglich objektiven Wert haben, es müßte denn von ihm etwas objektiv Wertvolles als von seiner Existenzbedingung, seinem Realgrunde, abhängig sein. Dies ist, wie überhaupt bei keiner, so auch bei der menschlichen Existenz nicht der Fall. Es wird also, wenn überhaupt, der objektive Wert nur durch Streben realisiert werden können. Dazu kommt noch, daß die Anlage zum Streben eine beherrschende, vom Bestande unsres Wesens nicht zu trennende ist, die also bei der Realisierung des höchsten Gutes nicht brachliegen darf, sondern in Funktion treten muß. Es muß also möglich sein, das höchste Gut durch Streben zu realisieren.

Soll ferner ein ausreichender objektiver Wert unsres Wesens durch unser eigenes Streben realisiert werden können, so muß es ein Objekt geben, auf das das Streben sich richtet und das durch dasselbe in einer solchen Weise affiziert wird, daß in dieser Affektion ein objektiver Wert produziert wird. Der objektive Wert ist ein objektives Gutes, es muß also ein Objekt geben, an dem durch unser Streben ein objektiv Gutes realisiert werden kann.

Weiter muß das Streben, das sich auf Verwirklichung des höchsten Gutes als des allein für uns Wertvollen richtet, für die Gesamtheit unsrer Bestrebungen beherrschend, maß- und richtungsgebend sein können. Das Objekt muß also so beschaffen sein, daß das auf seine Affektion behufs Produzierung eines objektiv Guten gerichtete Streben für die Gesamtheit unsrer Bestrebungen richtungsgebend sein kann. Das Streben muß sich zur systematischen Einheit des guten Willens zusammenschließen können, es muß eine Ethik im eudämonistischen Sinne möglich sein.

Sodann darf der so produzierte Wert nicht von den zufälligen äußeren Umständen des Könnens und der den äußeren Erfolg des Strebens fördernden oder hemmenden Verhältnisse abhängig sein, sondern er muß ausschließlich auf der Richtung

des Strebens selbst beruhen, er muß in der Gesinnung, nicht in den Fähigkeiten oder dem Erfolg seinen Grund haben.

Weiterhin: das auf Realisierung objektiven Wertes gerichtete Streben darf in unserer Natur auf keine unüberwindlichen Widerstände durch andersartige Richtungen des Strebens stoßen, sondern muß die Mittel besitzen, sich als das alles Streben beherrschende durchsetzen zu können. Diese Forderung ist die der Freiheit des Wertstrebens, und da von Natur unser Streben als Trieb und Begierde auf eine Mannigfaltigkeit von Zielen gerichtet ist, die der Möglichkeit einer prinzipiellen Umgestaltung des Strebens zu systematischer Einheit, einer Wiedergeburt zur Einheitlichkeit der Gesinnung.

Die letzte Schwierigkeit erwächst aus dem Umstande, daß das Streben nach objektivem Eigenwert eben als solches im letzten Grunde auf Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses gerichtet, also seinem Impuls nach eudämonistisch ist. Es könnte nun befürchtet werden, daß dieser eudämonistische Impuls des Strebens als auf Realisierung eines Gutes für das Individuum selbst gerichtet, den objektiven Wert des Strebens und seines Resultates wieder aufhöbe. Es muß also nachgewiesen werden, daß durch den eudämonistischen Impuls der objektive Wert nicht beeinträchtigt wird.

Diese hier oberflächlich zusammengestellten Bedingungen der Realisierbarkeit des wahren höchsten Gutes sind nun in den folgenden Abschnitten genauer zu begründen und ihre Erfüllbarkeit nachzuweisen.

4. Die Möglichkeit eines Korrektivs für die fehlende obere Grenze des Bedürfnisses.

Wäre das Wertbedürfnis unendlich groß, so wäre seine Befriedigung unmöglich.

Unendlicher Wert könnte entweder Wert an sich sein oder heilsame, Befriedigung und Lust schaffende Bedeutung von unendlicher Größe.

Der unendliche Wert an sich könnte entweder dem Wertsubjekt selbst unmittelbar zukommen oder einem andern Wesen oder Objekte, für welches das Wertsubjekt unumgängliche Existenz-

bedingung wäre. Im ersteren Falle wäre der Wert an sich ein direkter, im zweiten ein indirekter.

Es giebt aber keinen Wert an sich; wie der subjektive, ist auch der objektive Wert Bedeutung für etwas, beruhend auf dem Gefühl, auf der durch Befriedigung eines Bedürfnisses entspringenden Lust eines fühlenden Wesens. Der subjektive Wert beruht auf der Lust des Subjekts selbst, dem ein Gut zu teil wird, der objektive auf der durch das Wertsubjekt in einem anderen fühlenden Wesen erregten Lust.

Wert an sich könnte, wenn überhaupt, nur als ruhende Vollkommenheit vorgestellt werden. Als wirklich wertvoll könnte aber ruhende Vollkommenheit nur dann gelten, wenn zugleich ein fühlendes Wesen mit dem ausgesprochenen Bedürfnis, Vollkommenheit zu percipieren, das also aus dieser bloßen Perception Lust schöpfen würde, vorhanden wäre, ein Wesen, für das die Perception von Vollkommenheit ein Gut wäre. Damit hätte aber auch die Vollkommenheit schon aufgehört, Wert an sich zu sein.

Es bleibt also nur noch die Frage, ob unendlicher Wert als unendliche heilsame Bedeutung für andre Wesen möglich wäre.

Unendlicher Wert in diesem Sinne könnte nur einem Wesen zukommen, das entweder für ein einheitliches, aber unendlichen Glückes fähiges und bedürftiges Wesen, oder für eine unendliche Zahl glücksbedürftiger und glücksfähiger Wesen die Realbedingung der Verwirklichung dieses Glückes bildete.

Wenn z. B. ein einzig existierendes Wesen, wie etwa die Gottheit vor Erschaffung der Welt, unendliches Wertbedürfnis hätte, so könnte es diesem nur genügen, indem es ein Objekt von unendlicher Glücksbedürftigkeit produzierte entweder als einheitliches, bei dem die unendliche Glücksbedürftigkeit im intensiven Sinne vorhanden wäre, oder als eine unendliche Vielheit, bei der sie numerisch-extensiv gegeben wäre. Hier wäre, wenn der Gottheit überhaupt Bedürfnisse zugeschrieben werden dürften, und wenn ferner das produzierte Geschöpf als ein ausreichendes Objekt für ein unendlich großes Wertbedürfnis gelten könnte, für die Theologie die Möglichkeit gegeben, das noch immer in

Dunkel gehüllte Schöpfungsmotiv hypothetisch nachzuweisen; leider sind aber beide Voraussetzungen unzulässig und hinfällig.

Daß nun jedenfalls für den Menschen die Möglichkeit, unendlichen Wert zu realisieren, nicht existiert, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden.

In der That aber steht es auch mit dem menschlichen Wertbedürfnisse so nicht. Das seinem Vermögen nach so beschränkte, seiner Existenzdauer nach endliche, der Sicherheit seiner Existenz nach hinfällige menschliche Wesen, das der Raub jedes Augenblickes werden kann, hat keine Bedürfnisse, die in so anfälligem Mißverhältnis zu seinem thatächlichen Zustande ständen. Der Mensch hat nicht die Bedürfnisse eines Gottes.

Allerdings haben, wie bereits an früherer Stelle nachgewiesen, die evolutionistischen Spekulationen schwache Versuche gemacht, dem menschlichen Wirken eine Art von unendlichem Werte zu vindizieren, indem sie dasselbe zur Bedingung für die vollendete Ausgestaltung, also für das volle Wohlfühlen, für die Befriedigung wesentlicher Bedürfnisse des absoluten Wesens erheben. Es braucht hier nur an die angeführten kühnen Aussprüche eines Meister Eckhardt oder Angelus Silesius oder an die Konsequenz der Hegelischen Spekulation, nach der das absolute Bewußtsein des Menschen das Höchste oder Selbstbewußtsein des Absoluten ist, erinnert zu werden. Diese Spekulationen sind, soweit sie Ausflüsse des Selbstschätzungsbedürfnisses sind, hinsichtlich der instinktiv vorausgesetzten Größe dieses Bedürfnisses in die Irre gegangen und haben es, wenn auch nur unbewußt, nicht nach menschlichem Maßstabe, sondern nach dem Maßstabe eines göttlichen Wesens veranschlagt.

Die Schwierigkeit für die Befriedigung liegt vielmehr bei Wertbedürfnissen, wie bei einer Anzahl anderer Bedürfnisse darin, daß es keinen fest bestimmten natürlichen Normalpunkt giebt, bei dessen Erreichung das Bewußtsein einträte, daß jetzt das volle Maß des zur Befriedigung Erforderlichen erreicht wäre. Die Natur hat es gleichsam bei der Ausstattung des Menschen mit diesen Bedürfnissen veräußert, an ihr Werk die letzte Hand zu legen. Es würde also unmöglich sein, zu einer abschließenden Befriedigung des Bedürfnisses und also zu einer vollen

Realisirung des höchsten Gutes zu gelangen, wenn es für diesen Mangelstand kein Korrektiv gäbe.

Dieses Korrektiv kann natürlich nicht in einem corrigierenden Eingriff in die einmal gegebene Beschaffenheit unserer Natur bestehen, sondern nur in dem Entschluß, diese unbestimmte Begrenzung des Bedürfnisses nicht als gültig und maßgebend anzuerkennen, sondern auf Grund der Erkenntnis des höchstmöglichen erreichbaren Maßes von objektivem Werte dieses Maß als ein zur Befriedigung ausreichendes gelten lassen zu wollen. Durch solchen Entschluß wird die fehlende natürliche Grenze durch eine nach verständiger Erwägung des Möglichen bestimmte künstliche ersetzt und der schwankenden Unbestimmtheit des Naturbedürfnisses ein Ende bereitet. Es ist dies allerdings ein von Unlust begleiteter Akt principieller Resignation, aber es ist auch auf diesem Gebiete der einmal gegebenen Notwendigkeit gegenüber besser, sich, wie Goethe sagt, ein für allemal im ganzen zu resignieren, um allen partiellen Resignationen auszuweichen.

Das Maß der mit dieser Resignation verknüpften Unlust würde ein wesentlich verschiedenes sein, wenn die gegebene Möglichkeit der Befriedigung nur die Einschränkung der unbestimmt schwebenden Natur des Bedürfnisses auf eine feste, aber im ganzen ihm Genüge leistende Grenze, oder wenn sie ein wirkliches Zurückgehen hinter das in der Natur des Bedürfnisses begründete Mittelmaß erforderte. Im letzteren Falle würde nicht nur die Unlust der Resignation eine erheblich größere sein, sondern es würde durch die entschiedene Unzulänglichkeit der Befriedigung geradezu die Erreichbarkeit überwiegender Lust in Frage gestellt werden.

Welcher von diesen beiden Fällen in Wirklichkeit eintritt, kann an dieser Stelle noch nicht entschieden werden, da wir den Weg, auf dem die Befriedigung des Bedürfnisses eintritt, noch erst zu suchen haben. Es muß also vorläufig unbestimmt bleiben, ob das der mangelhaften Kontingentierung des Bedürfnisses gegenüber anzuwendende Korrektiv der Anforderung, eine zureichende Befriedigung möglich zu machen, in ausreichendem Maße entspricht oder nicht.

5. Die Möglichkeit, das Bedürfnis durch Streben zu befriedigen.

Die oben schon angedeuteten Gründe, weshalb diese Bedingung gestellt werden muß, sind in genauerer Ausführung folgende.

Zunächst gilt nicht nur für ein unendlich großes, sondern auch für das beim Menschen voranzusetzende Maß des Wertbedürfnisses das Gesetz, daß einer bloßen Existenz eine Bedeutung für ein anderes niemals zukommen kann. Nur die aus der drohenden Unlust der Selbstmißachtung erzeugte Illusion konnte den Versuch machen, in der Form der grundlosen Selbstschätzung und in anderen Vorstellungen für die bloße Existenz objektiven Wert in Anspruch zu nehmen. Im übrigen zeigte sich schon auf dem Gebiete des durchschnittlichen Menschenlebens das Bestreben, Gründe, sei es der selbständigen oder irgendwie durch das Urtheil der andern vermittelten Selbstschätzung durch eigenes Thun zu produzieren. Selbst die phantastischen Vorstellungen des Evolutionismus machen die Bedeutung für das Absolute, die sie dem Menschen vindizieren, nicht von seinem bloßen Sein, sondern von irgend einer von ihm ausgehenden Leistung abhängig.

Vollends, wo es sich um begründete Selbstschätzung durch wirklichen Eigenwert handelt, kann es sich nur um bestimmte Wirkungen auf ein anderes handeln, die nicht von einem bloß ruhenden Sein ausgehen können. Auch das an sich vollkommenste Wesen kann mit dieser Vollkommenheit nur dadurch auf andere wirken, daß es dieselbe in entsprechenden Äußerungen offenbart. Dieses Sichäußern aber ist eben auch eine Form des Strebens. Das Wort: „Edle Naturen zählen mit dem, was sie sind, gemeine mit dem, was sie leisten“ widerspricht dieser Wahrheit nur scheinbar, da der Gegensatz von Sein und Leisten in ihm nur ein relativer ist und auch das Sein nur durch ein Sichäußern, Sichbethätigen zählen, d. h. etwas wirken kann. Dies drückt auch das Wort Goethes aus:

Wenn die Rose selbst sich schmückt,
Schmückt sie auch den Garten.

d. h.: Das Streben nach eigener Vollkommenheit in einer umgebenden Sphäre ist indirekt ein Streben nach einem für diese Sphäre geltenden und wirksamen objektiven Wert.

Also kann nur ein objektiv wertvolles Streben der Person objektiven Wert verleihen.

Dazu kommt als Zweites, daß, wenn es möglich wäre, das beherrschende Bedürfnis ohne Mitwirkung des Strebens zu befriedigen, dadurch das formale Bedürfnis der Bethätigung größtenteils von der Befriedigung durch zugleich material wertvolle Leistungen ausgeschlossen und darauf angewiesen wäre, seine Befriedigung in Bethätigungen zu suchen, die mit dem beherrschenden materialen Interesse nichts zu thun hätten. Es würde sich als ein völlig selbständiges, rein formales Bedürfnis geltend machen und in naturwidriger Weise von der Mitwirkung zur Glückseligkeit ausgeschlossen sein.

Endlich ist ja auch thatsächlich unsere Schicksalslage eine solche, daß für die Befriedigung unserer Bedürfnisse überhaupt vorwiegend auf die Mitwirkung unseres eigenen Strebens gerechnet ist.

Es somit nachgewiesen, daß die Befriedigung des Wertbedürfnisses nur durch unser eigenes Streben geschehen kann, so muß sie also auch auf diesem einzig zulässigen Wege möglich sein. Diese Möglichkeit nun kann, ohne vorzugreifen, nicht generell nachgewiesen werden und braucht es nicht, da dieser Nachweis eben in den nachfolgenden fünf Punkten als Nachweis der Möglichkeit eines Objektes, der Möglichkeit einer systematischen Einheit als Wille, der Abhängigkeit des Wertes allein von der Grundrichtung des Strebens, der Freiheit des Strebens und der Nichtbeeinträchtigung des Wertes durch den eudämonistischen Impuls geführt wird. Diese fünf Punkte sind thatsächlich nur die Explikation der hier gestellten Forderung und stehen eigentlich nicht in einem Koordinations-, sondern in einem Subordinationsverhältnisse zu derselben.

6. Das Vorhandensein eines Objekts, an dem das Streben ein zureichendes Maß von Wert erwerben kann.

Objektiver Wert ist heilsame Bedeutung für etwas. Diese kann zunächst nur bestehen in einer Verbesserung des Zustandes des Objekts.

Nun könnte aber eine solche keinen Wert haben, wenn sie nicht als Verbesserung irgendwie ins Bewußtsein des Objekts treten, d. h. teils direkt im Gefühl, teils durch Vermittlung der Erkenntnis der eingetretenen Verbesserung Lust hervorrufen könnte. Verbesserung eines Zustandes, dessen niemand als unbefriedigend und verbesserungsbedürftig innegeworden und dessen eingetretene Verbesserung niemand wohlthuend empfindet, kann nicht als objektiv wertvolle Leistung gelten. Wenn jemand auf einer wüsten Insel Landstraßen anlegte, Brunnen grübe, Wohnhäuser baute, könnte solchem Beginnen unmöglich Wert beigegeben werden. Die Verbesserung des Zustandes muß, um Wert zu haben, nicht nur einem objektiven Erfordernis, sondern einem in einem Bewußtsein in Lust und Unlust sich geltend machenden Bedürfnisse entsprechen. Sie muß Glückseligkeit fördern, d. h. sie muß einem Bedürfnisse besitzenden fühlenden Wesen zu gute kommen. Wenn jemand auf besagter wüster Insel etwa einen dem Umsturze nahen Baum oder Felsen fräste, so würde dadurch auch einem Erfordernis genügt, aber niemandes Bedürfnis befriedigt und daher kein Wert geschaffen.

Der objektive Wert beruht auf derselben Grundlage, wie der subjektive. Er entspringt aus der Quelle des Gefühls, nur nicht unmittelbar des eigenen des Individuums, dem er als subjektiver, d. h. als Lust, erst durch das Bewußtsein des erzielten Wertes seiner selbst zu gute kommt. Durch mein Streben erzielter subjektiver oder Lustwert des Objekts ist objektiver Wert für mich, dessen Bewußtsein wieder subjektiven oder Lustwert für mich hat. Objektiver Wert des Strebens entsteht nur dann, wenn durch dasselbe die Bedürfnisse fühlender Wesen befriedigt, fühlenden Wesen Lust oder Abwehr von Unlust bereitet, also für andere dafür empfängliche Wesen Güter, Werte geschaffen werden. Das Gut des fühlenden Wesens, das für dieses sub-

jektiven Wert hat, stellt, sofern es durch mein Streben realisiert wird, für dieses objektiven Wert dar. Objektiv wertvolle Verbesserung von Zuständen ist nur die Verbesserung von Gefühlszuständen; der objektive Wert ist die Lust anderer Wesen oder das Gute.

Um also objektiven Wert überhaupt, irgend ein Maß objektiven Wertes durch Streben erlangen zu können, genügt das Dasein fühlender Wesen überhaupt, die diesem Streben eine Handhabe bieten. Es muß aber nicht nur das Dasein eines solchen Objekts überhaupt gefordert werden, sondern das Dasein eines Objekts, an dem ein zureichendes, dem Bedürfnis entsprechendes Maß von Wert erworben werden kann. Bei der vorläufigen Erörterung dieses zureichenden Maßes im vierten Abschnitt konnte für die dem Bedürfnis ohne erhebliche Beeinträchtigung der Lust aus der Befriedigung zu setzende Grenze noch keine Bestimmung getroffen werden; jetzt wird es möglich sein, zu zeigen, daß die Einschränkung des Bedürfnisses keine Beeinträchtigung in sich zu schließen braucht.

Zunächst ergibt sich, daß der objektive Wert um so größer sein wird, je vollkommener die Organisation der fühlenden Wesen, die sich als Objekt darbieten, je mannigfaltiger und stärker demgemäß ihre Bedürfnisse und je intensiver die Lust aus der Befriedigung derselben ist.

Böte sich aber ferner ein Wesen als Objekt des Wertstrebens dar, dessen Bedürftigkeit und Lustfähigkeit ebenso hoch bemessen wäre, wie die des objektiven Wert suchenden Wesens selbst, wäre die Glückseligkeitsfähigkeit und -bedürftigkeit infolge der Ausstattung mit dem gleichen Maße von Grundbedürfnissen beim Objekt die gleiche, wie beim strebenden Subjekt, bestimmt: noch, bestände beim Objekt die gleiche Anordnung der Bedürfnisse, wie beim Subjekt, nach der das Bedürfnis der begründeten Selbstschätzung das regulierende und maßgebende wäre: so könnte der durch Befriedigung der Bedürfnisse dieses Objektes erzielte Wert für zureichend gelten und es wäre damit eine Bestimmung der oberen Grenze des Wertbedürfnisses gewonnen, die keine inhaltliche Beeinträchtigung der Lust durch unzureichende Befriedigung in sich schloße. Ein Streben, das einem

dem eigenen entsprechenden Bedürfnisbestande Befriedigung schaffen kann, hat damit auch dem eigenen Wertbedürfnisse ausreichend Genüge geleistet. Wäre dagegen der Bedürfnisbestand des Objekts niedriger, als der eigene, so würde der Widerspruch eintreten, daß wir das, was wir bei uns selbst nicht als letztes Ziel gelten lassen, beim Objekte dafür gelten lassen müßten. Während für mich selbst nur das höchste Gut unbedingten Wert hat, müßte ich beim Objekte jedes beliebige Gut als vollberechtigtes Ziel meines auf sein Wohlfsein gerichteten Strebens gelten lassen. Während ich für mich selbst erklarer Eudämonist bin, müßte ich mich in meinem Streben nach objektiven Werte auf den Standpunkt des univereellen Eudämonismus herablassen. Während ich selbst nur im Wertbewußtsein Befriedigung finde, müßte das Wertstreben sich darauf beschränken, für das Objekt beliebige Arten der Befriedigung, z. B. nur der Bedürfnisse des sinnlichen Daseins, zu erstreben. Dies wäre eine unzureichende Aufgabe für mein Wertstreben, das nur dann seine ausreichende Befriedigung finden kann, wenn das Objekt des gleichen höchsten Gutes fähig und bedürftig ist, wie ich selbst.

Die Verkennung dieser Anforderung an das Objekt würde ein Hinabsteigen zum Utilitarismus bedeuten, der als Ziel des auf das Wohlfsein anderer Wesen gerichteten Strebens das größtmögliche Wohlfsein der größtmöglichen Zahl bezeichnet, mit dieser Formel aber auf dem Niveau der univereellen, koordinierenden Güterschätzung des populären Bewußtseins stehen bleibt und daher den Anforderungen an das Objekt des Wertstrebens nicht Genüge leistet.

Ist es dagegen möglich, beim Objekt des Wertstrebens durch das erfolgreiche Streben, ihm den Weg zum höchsten Gute zu eröffnen, das gleiche Maß von Glückseligkeit zu schaffen, dessen das Subjekt selbst fähig ist, so ist damit ein objektiver Wert produziert, der mit Zug und Recht als dem auf eine feste Begrenzung zu bringenden Wertbedürfnis adäquat gelten kann. Zugleich aber ist hiermit auch das Maß der an das Objekt zu stellenden Anforderung hinsichtlich des an ihm erzielbaren objektiven Wertes bestimmt; das Objekt muß des

höchsten Gutes fähig und bedürftig sein, damit an ihm das höchste Maß von Lust, das höchste Gute, realisiert werden könne.

Diesen Bedingungen hinsichtlich des Objekts wird nun durch die Welteinrichtung in vollem Umfange Genüge geleistet. Zunächst umgibt uns in der Tier- und Menschenwelt ein unendlich großer Kreis überhaupt fühlender, mit Bedürfnissen ausgestatteter, des Wohlsseins fähiger und bedürftiger Wesen, deren Gefühlszustände wir vermöge der wesentlichen Gleichartigkeit ihrer Organisation mit der unsrigen teils auf Grund des Ausdrucks, also durch Schluß von der Wirkung auf die Ursache, teils auf Grund der Erkenntnis ihrer Schicksalslage, also durch Schluß von der Ursache auf die Wirkung, zu erkennen imstande sind. Diese in umfassendem Maße sich aufdrängende Erkenntnis zeigt uns unsre fühlenden Mitgeschöpfe als vielfach in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse gehemmt und bedroht und von Unlustzuständen angefochten, so daß sich uns ein weites Feld der Möglichkeit darbietet, durch Streben nach Beseitigung ihrer Unlust und Förderung ihrer Lust objektiven Wert zu schaffen.

Insbesondere aber ist die Menschheit, Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein, nicht nur überhaupt mit derselben Reichhaltigkeit der Bedürfnisse ausgestattet, wie wir selbst, sondern bei ihr ist auch die Möglichkeit gegeben, das unsern Bedürfnisse adäquate Maß objektiven Wertes zu schaffen, indem es auch bei ihr das gleiche, absolut übergreifende Bedürfnis begründeter Selbstschätzung giebt. Wir können also, indem wir unser Streben darauf richten, ihr durch Hinleitung auf den Weg der Befriedigung dieses Bedürfnisses absolut überwiegende Lust zu verschaffen, damit zugleich unserm Streben zureichenden objektiven Wert sichern.

Somit ist den Bedingungen für die Möglichkeit eines auf objektiven Wert gerichteten Strebens von seiten des Objekts in reichstem Maße genügt. Es giebt in der Welt der fühlenden Wesen und besonders in der Menschheit genug Bedürfnisse zu befriedigen, genug Unlust zu stillen, genug Lust zu schaffen. Vornehmlich aber wird ein hohes Maß objektiven Wertes durch dasjenige Streben geschaffen, das auf Erzeugung des Wertstrebens in anderen Menschen gerichtet ist, indem dadurch nicht

nur in diesen einzelnen Individuen das inkommensurable Bedürfnis befriedigt und die inkommensurable Lust ermöglicht wird, sondern auch bei ihnen das Wertstreben sich wieder auf die Schaffung derselben objektiven Werte richten, also fortzeugend stets auf die Hervorbringung des gleichen Strebens bei andern sich richten wird, so daß also durch die Erzeugung des Strebens nach wahrem Eigenwert bei einem einzigen Individuum ein Quellpunkt unabsehbaren Segens, eine fortlaufende Kette von gleichartigen, auf Erzielung zureichenden Eigenwertes durch Weckung des gleichen Bedürfnisses und Strebens bei anderen gerichteter Bestrebungen geschaffen wird.

Aber gerade dieser Blick auf die Möglichkeit eines dauernden Bestandes der erzielten Wirkung erweckt auch wieder ein schmerzliches Bedenken gegen die zureichende Bedeutung des dem Wertstreben sich anbietenden Objektes. Gehört nicht zum Wesen objektiven Wertes absolute, unzerstörbare Dauer der erzielten Wirkungen wenigstens in ihren indirekten Folgen und Nachwirkungen? Müßte nicht die erzielte Wirkung, wenn auch im übrigen nicht von unendlicher Größe, doch wenigstens hinsichtlich der Zeit Unendlichkeit beanspruchen können, indem das Gesamtobjekt, an dem diese Wirkung stattfindet und sich mit unzähligen ähnlichen zu einer immer wachsenden Summe vereinigt, nämlich die Menschheit, von unendlicher Dauer wäre? Muß nicht für objektiven Wert der Maßstab des Faust gelten:

Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Felsen unergahn?

Beruht es nicht auf einer berechtigten Forderung des Wertbedürfnisses, wenn Schiller in den „Idealen“ die Verbesserung der menschlichen Zustände, zu der zwar das Wirken des einzelnen „Sandkorn nur um Sandkorn reicht“, als einen „Baustein der Ewigkeiten“ bezeichnet? Müßten nicht wenigstens, wenn das nächste Objekt, die Menschheit, zum Untergange bestimmt sein sollte, die an ihr erzielte Gesamtwirkung in ähnlicher Weise etwa, wie uns die Arbeit der alten Kulturvölker zu gute gekommen ist, durch Übertragung und Fortpflanzung auf andere Objekte fortbestehen können?

Ehe wir die Berechtigung dieser Forderung untersuchen, muß zunächst konstatiert werden, daß nach unsrer Kenntnis der Existenzbedingungen der Menschheit eine Aussicht auf ihre Erfüllung nicht vorhanden ist. Das Leben der Menschheit ist an eine begrenzte Spanne Zeit im Verlaufe der Entwicklung unfres Erdballs, der selbst wieder nur eine untergeordnete, für das Ganze einflußlose Episode im Daseinsverlaufe des Universums bildet, gebunden. Nachdem die Temperatur- und Oberflächenvhältnisse dieses Schauplages der Menschengeschichte sich entsprechend gestaltet hatten, trat die fortschreitende Entwicklung der Organismen bis zum Menschen ein. Der erreichte Zustand der physikalischen Verhältnisse der Erdoberfläche, der die Entwicklung eines Kultur- und geschichtlichen Lebens der Menschheit gestattete, ist aber kein Stillstand, sondern die physikalischen Daseinsbedingungen der Menschheit sind in beständiger Umbildung begriffen. Die lodernde Glut der Sonne, diese Quelle aller Kraft und alles Lebens auf der Erde, muß sich im Laufe einer freilich für uns unabhsehbaren Zeit fortschreitend abschwächen, und damit droht der Erde das Los, das vermutlich die entfernteren Planeten schon betroffen hat, durch Vereisung des organischen Lebens wieder beraubt zu werden, ein Endresultat, dem eine unmerkliche, aber unaufhaltjam fortschreitende Verfinstmerung desselben vorangehen müßte. Ob die fortwährende Nachheizung der Sonne durch die in Wärme verwandelte Bewegung hineinsfallender Meteoriten gegen diesen Wärmeverlust auf die Dauer ein Äquivalent bieten kann, ist mindestens zweifelhaft, dagegen bildet gegen die Gefahr der Vereisung der Erde vielleicht teilweise ein Gegengewicht die fortschreitende Verminderung der Centrifugalkraft durch den Widerstand des Weltäthers, durch die die Kurve der Erdbahn in eine Spirale verwandelt und eine, wenngleich in unendlich kleinen Maßen, aber doch fortschreitende Annäherung an die Sonne, also Erhöhung der Wärmewirkung derselben herbeigeführt wird. Aber dieser Vorteil hat doch auch wieder seine großen Bedenken, indem die Annäherung an die Sonne eine neue Gefahr, die des Überwiegens der Anziehung des Centralkörpers und des schließlichen Hineinstürzens in denselben als Heizmaterial in

großem Maßstabe nach sich zieht. Ich übergehe einige andre Ursachen möglicher fundamentaler Veränderungen in den tellurischen Lebensbedingungen des Menschen, die, wie z. B. die Verlangsamung der Achsendrehung, die Veränderung der vertikalen und horizontalen Gliederung der Erdoberfläche durch Abschwemmung der Berge und Ausfüllung der Meere, schon von Kant in seinen Aufsätzen: Ob die Erde in ihrer Umdrehung einige Veränderung erlitten habe? und: Ob die Erde veralte? untersucht und seitdem von der Naturwissenschaft vielfach erwogen worden sind. Unzweifelhaft ist nicht nur der gegenwärtige Zustand der Erde geworden und in beständiger Umbildung begriffen, sondern die Erde selbst und mit ihr unser ganzes Sonnensystem ist, wie alle andern Einzelercheinungen des Weltalls, entstanden, in beständiger Zustandsveränderung begriffen und schließlich dem Untergange geweiht, und damit muß jede Spur des Schaffens und Waltens der Menschheit dereinst restlos aus dem Dasein getilgt werden, ohne Übertragung des erreichten Arbeitsergebnisses auf andere Wesen, denen unser Bemühen zu gute käme.

Es ist gewiß anzuerkennen, daß dieser schließliche Untergang der Menschheit und aller ihrer Errungenschaften eine Grenze des objektiven Wertes aller auf die Verbesserung des Zustandes der Menschheit gerichteten Bestrebungen bildet. Dieser Wert kann so wenig der Zeit wie der innern Bedeutung nach unendlich groß werden.

Aber ein solches Maß des Wertes kann auch billigerweise gar nicht beansprucht werden. Auch hier gilt die bereits begründete Forderung der Beschränkung des Bedürfnisses auf das den Grenzen unsres Seins und Vermögens entsprechende Maß. Unser Wirken vermag nur selten über die engste räumliche und zeitliche Grenze unsrer nächsten Umgebungen und der Gegenwart hinauszugreifen, nur wenige auserwählte Naturen drücken das Gepräge ihres Schaffens ihrer Nation, ihrem Zeitalter auf und wirken auf künftige Generationen; das Wirken des durchschnittlichen Sterblichen ist räumlich und zeitlich auf das engste Gebiet seiner Umgebungen beschränkt. Die Grenze des Könnens muß hier auch die des Bedürfnisses sein; nach diesem Maßstabe

aber ist für jede menschliche Kraft in überreichlichem Maße die Möglichkeit zum Schaffen von Werten geboten und es gilt in vollster Ausdehnung das Wort Klopstocks:

Noch viel Verdienst ist übrig; auf, hab' es nur!

Eine besondere Erläuterung erhält die Forderung eines Objekts für das Wertstreben durch Vergleichung mit der Stellung, die das Mitgefühl zu seinem Objekt einnimmt.

Während dem Mitgefühl die fremde Unlust und Bedürftigkeit Anlaß eigener Unlust wird und dadurch zur Beseitigung drängt, wird für das Wertstreben gerade ein mit Bedürfnissen ausgestattetes, der Lust und Unlust unterliegendes Wesen als Bedingung gefordert, damit dem Bedürfnis, objektiven Wert zu produzieren, genügt werden könne, ähnlich wie Aristoteles den Staat als Schauplatz der zur wahren Eudämonie führenden Bethätigung postuliert. Während das Mitgefühl über das zum Handeln antreibende Objekt Unlust empfindet, wird das vom Wertstreben geleitete Gemüt durch sein Objekt mit einer Art von Genugthuung erfüllt, ähnlich jenem bereits angeführten Edelmann bei Pestalozzi, der mit Sehnsucht den andern Tag erwartet, an dem es ihm vergönnt sein wird, „eine That zu thun, um seinem Dasein einen Wert zu geben“.

Hiermit ist also die äußere Möglichkeit zureichenden objektiven Wertes durch Streben, soweit es sich um ein entsprechendes Objekt handelt, nachgewiesen. Das Gute als das den objektiven Wert Ausmachende ist möglich, weil es ein Objekt giebt, das des Guten im umfassendsten Sinne empfänglich und bedürftig ist.

7. Dem Wertstreben läßt sich alles übrige Streben zur Einheit des Willens unterordnen.

Wenn das Bewußtsein zureichenden Eigenwertes durch das von uns ausgehende Gute das höchste Gut ist, so erwarten wir, gemäß dem festgestellten Begriffe des höchsten Gutes überhaupt, von diesem Bewußtsein allein unsere Glückseligkeit, und alles andere, was als Lust oder Unlust unser Gefühl berührt, darf seinen Wert nur von dem Maße erhalten, in dem es den Besitz dieses Bewußtseins fördert oder hemmt. Nur das darf

als ein Gut gelten, was diesen Besitz fördert, und nur in dem Maße, in dem dies der Fall ist. Was diesen Besitz hemmt, muß in dem Maße, in dem die Hemmung stattfindet, als ein Übel gelten. Im Verhältnis zum höchsten Gute müssen alle anderen Werte sekundär werden und zugleich je nach der Bedeutung, die sie für das höchste Gut erhalten, ihre Vorzeichen, d. h. ihre Bestimmtheit als Güter oder Übel ändern. Das Werturteil muß durch die Erkenntnis, daß das Bewußtsein objektiven Wertes das höchste Gut ist, systematische Vernunftseinheit erhalten.

Gemäß dieser Stellung des höchsten Gutes muß es denn auch möglich sein, unser gesamtes Streben so zu leiten, daß es der Verwirklichung dieses Gutes als einzigem Endzweck dienstbar ist. Es darf nicht auf dem Gebiete der besonderen Bedürfnisse Güter von selbständiger Geltung geben, die als selbständige Zwecke wegen der mit ihrer Realisierung verbundenen Lust verfolgt werden, sondern alle diese Zwecke müssen sich einer Architektonik der Zwecke einfügen können, nach der sie nur Mittel zur Erreichung des einheitlichen Endzweckes sind, und von diesem allein ihre Bestimmung und Gestaltung erhalten. Es darf nicht, wie bei dem sporadisch auf die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse gerichteten Begehren, eine Menge selbständiger Gebiete geben, auf denen durch Erwerb von Gütern mannigfache selbständige Lust entspringt, sondern alle erstrebte Lust muß von der Förderung des Endzweckes abgeleitet sein können und von dieser ihren Lustcharakter gleichsam zu Lehen tragen. Alle Formen des Strebens müssen durch eine Bedeutung für den einzig gültigen Endzweck bestimmbar und durch die Maxime der Verwirklichung des höchsten Gutes zur systematischen Einheit des Willens vereinbar sein.

Diese Forderung gilt zunächst für das eigentliche Streben selbst, wie es sich auf dem Gebiete der verschiedenen Grundbedürfnisse teils als unmittelbare und direkte Äußerung des Bedürfnisses selbst, teils als Abhülfestreben gegenüber entstandener oder drohender Unlust geltend macht. Alle seine Formen müssen von dem auf Realisierung des höchsten Gutes gerichteten Willen Richtung und Gestalt erhalten können. Ferner aber

entsteht hier auch noch eine mehr innerliche Form des Strebens, die auf das dem Endzweck gemäße Verhalten gegenüber dem unabänderlichen Schicksal gerichtet ist. Auf dem Gebiete des Begehrens entstand hier nur die passive Verstandes- und Klugheitsauskunft der Resignation, die das unabwendbare Übel möglichst zu erleichtern suchte. Für den Standpunkt des höchsten Gutes muß aber auch für das Verhalten dem Schicksal gegenüber mehr gefordert werden können; es muß möglich sein, auch dies so zu regeln, daß auch das Schicksal dem beherrschenden Zwecke der Erzeugung von Eigenwert durch Realisierung des Guten dienstbar oder doch wenigstens nicht hinderlich wird.

Den guten Willen, dessen Möglichkeit als einheitliches Princip der gesamten Lebensführung hier nachgewiesen werden soll, identifiziert Kant mit der praktischen Vernunft selbst. Dies ist insofern irreleitend, als die praktische Vernunft zwar bei der Durchführung des guten Willens im ethischen Handeln als Hilfsmittel desselben zur Verwirklichung des Guten im Detail der Lebensführung in Betracht kommt und ferner auch das Princip der Ethik als der Theorie und Anleitung zu dieser dem Endzwecke gemäßen Lebensführung ist, unmöglich aber mit dem Willen selbst als einer besonderen Funktion unmittelbar identisch gesetzt werden kann. Das Streben ist als eine selbständige, eigenartige Funktion immer noch etwas von der bloßen Vernunftkenntnis des Richtigen, im Detail der Lebensführung dem Endzwecke Dienenden Verschiedenes, zu ihr Hinzutretendes, wenn auch von ihr Abhängiges und durch sie notwendig Bestimmtes. Der Irrtum Kants berührt sich hier mit der Paradoxie des Sokrates und der ihm folgenden Schulen, daß die Tugend im Wissen des Wertvollen aufgehe.

Soll nun das auf das Gute gerichtete Streben vermögend sein, zunächst die Gesamtheit aller Bestrebungen im engeren Sinne richtunggebend in einen einheitlichen, dem letzten Zwecke dienenden Zusammenhang zu bringen, so muß das Objekt, an dem das Gute realisiert werden soll, so beschaffen sein, daß dem auf das Gute desselben gerichteten Streben, sei es direkt oder indirekt, alle anderen Bestrebungen untergeordnet werden,

daß alle Bestrebungen durch das Streben nach Realisierung des Guten direkt oder indirekt bestimmt werden können. Das auf das Gute des Objekts gerichtete ethische Verhalten muß jedem Streben sein Gepräge und seine Richtung geben können; und als Theorie dieser systematischen Einheit alles Strebens muß eine Ethik möglich sein.

Dieser Anforderung nun entspricht das Objekt in vollem Maße. Der vollständige Nachweis dieses Entsprechens müßte das ganze Gebiet des Handelns als durch das Gute des Objekts bestimmbar aufzeigen, also in gewissem Sinne und unter bestimmtem Gesichtspunkte eine vollständige Ethik aufstellen; es wird jedoch genügen, diesen Nachweis auf die entscheidenden Hauptpunkte zu beschränken.

Die Gesamtheit unserer Bestrebungen kann nun teils direkt, teils indirekt der Förderung des Wohles unserer Mitgeschöpfe dienlich sein; direkt, indem sie sich unmittelbar auf diesen Zweck richtet, indirekt, insofern sie darauf gerichtet ist, unsre eigenen Zustände so zu gestalten, daß uns die höchstmögliche Fähigkeit zur Erzielung dieses Erfolges stetig zukommt.

Betrachten wir zunächst den Umfang der Möglichkeit direkten Strebens in dieser Richtung.

Das geringste, im allgemeinen noch nicht den Nullpunkt des objektiven Wertes überschreitende Maß desselben kommt dem Streben zu, durch unser eigenes Verhalten keine absichtliche Gefahr, Bedrohung, Unlustursache für die fühlenden Wesen, insbesondere für unsre Mitmenschen, zu bilden, ihnen nichts zuleide zu thun, der Befolgung des Grundsatzes: *Neminem laede!* Dies ist im allgemeinen der Grundsatz der Gerechtigkeit. Das entgegengesetzte Streben wäre, wenn ohne allen Wert für unser eigenes Wohlfühlen rein aus Lust am Leiden des anderen unternommen, diabolisch, wenn in Verfolgung unsrer eigenen Interessen, egoistisch im gemeinen Sinne des Wortes, in jedem Falle aber ist der Wertausdruck eines solchen Strebens der positive Unwert oder das Böse.

Die Gerechtigkeit ist im allgemeinen nur der Ausschluß des positiven Unwertes; sie umfaßt jedoch, je nachdem sie teils durch das Verhalten der anderen gegen uns, teils durch das

Verhältnis ihrer Forderung zu unsren eigenen Interessen erleichtert oder erschwert wird, sehr weit auseinandergehende Abstufungen, die zum Teil schon in das Gebiet des positiven Wertes hineinragen.

Am meisten erleichtert durch das Verhalten der anderen und daher noch unter dem Nullpunkte des positiven Wertes liegend ist die Gerechtigkeit, wenn wir von dem anderen Güte, freiwillige Hilfsleistung, Wohlthat erfahren haben. Einem Wohlthäter nicht einmal durch Enthaltung von Ungerechtigkeit, Verletzung seiner Interessen, Kränkung zu lohnen, das ist jener schwarze Undank, den die Menschheit von jeher durch Entrüstung gebrandmarkt hat, das Verhalten der Schlange am Busen, der Verrat, dem das Wort gilt: Der mein Brot isset, tritt mich mit Füßen.

Ebenfalls noch unter dem Nullpunkte des Wertes bleibt der Fall, wenn der andere zwar nicht um uns persönlich sich Verdienste erworben hat, aber seinem gesamten Wesen und Verhalten nach eine höhere Schätzung in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Das Gegenteil ist die Ungerechtigkeit, erschwert durch unberechtigte Mißachtung, böswillige oder fahrlässige Verkennung positiven Wertes.

Den eigentlichen Nullpunkt bildet in dieser Beziehung der Fall, wenn von der Gegenseite gegen uns ebenfalls Gerechtigkeit oder doch keine Ungerechtigkeit geübt wird, also keine Reizung zu einem entgegengesetzten Verhalten vorliegt, wenn überhaupt der andere seinem Wesen und Werte nach für uns ganz auf dem Niveau der Indifferenz steht.

Dagegen überschreitet die Gerechtigkeit schon den Nullpunkt des Wertes, wenn sie unter erschwerenden Umständen von seiten des Verhaltens des anderen geübt wird. Die nächste Stufe ist hier, wenn der andere zwar nicht durch persönliche Kränkung, aber durch den allgemeinen Unwert seines Wesens uns antipathisch ist. Noch schwerer wird die Wahrung der Gerechtigkeit, wenn uns persönlich durch den anderen Reizung, Bedrohung, ja positives Unrecht zugefügt wird, also der Affekt sich aufbäumt und die uns zugefügte Unlust den Trieb nach Rache wachruft. Ist die Bedrohung eine momentane und plötzliche, so entsteht

hier die Frage nach der Berechtigung der Notwehr, d. h. der Verletzung des Rechtes des anderen auf Leben und Gesundheit in Abwehr eines plötzlichen Angriffs. Dem Tiere gegenüber ist selbstverständlich in solchem Falle jede Abwehr gerechtfertigt; dem Menschen gegenüber gestattet sie innerhalb gewisser Grenzen das bürgerliche Gesetz, dem jedes menschliche Individuum schon kraft seines Existierens als solches ein Rechtssubjekt ist. Im Sinne eines höheren Rechtes wären vielleicht die Grenzen berechtigter Notwehr enger zu ziehen, wenn nämlich das Individuum ein Rechtssubjekt nicht nur in dem Maße wäre, in dem es Subjekt von Lust und Unlust, sondern in dem es ein Wertsubjekt ist.

Von seiten unsrer eigenen Interessen wird die Übung der Gerechtigkeit unter den Nullpunkt des Wertes erleichtert, wenn dieselben gar keinen Antrieb zur Rechtsverletzung bieten. Ein ehrlicher Krösus, ein in voller Sicherheit den öffentlichen Frieden nicht Störender, ein die Interessen der anderen deshalb nicht Schädigender, weil alle seine eigenen Interessen gesichert sind, sind keine Tugendhelden. Anders, wenn die Verfolgung eines wichtigen Interesses oder gar die Entblößung von allem Notwendigen, Not und Hunger die Versuchung zum Rechtsbruche nahelegt, und die Wahrung des Rechtes einen schweren Kampf erfordert.

Bietet somit das auf Übung der Gerechtigkeit gerichtete Streben nur ausnahmsweise Gelegenheit zur Erwerbung objektiven Wertes, so bietet sich reichlicher Anlaß dazu durch das Streben der Güte, das dem Nebenmenschen gegenüber auf Schutz, Hilfe, Abwehr aller Arten von Leid, auf Förderung seines Wohls im universellsten Sinne unter nachsichtsvollem Ertragen seiner Schwächen und selbst des Verlegenden gerichtet ist, dem jede Art der Bedürftigkeit des anderen ohne Unterschieden Anstoß zur versuchten Abhilfe bietet.

Auch bei der Güte giebt es mannigfache Wertabstufungen. Nur beispielsweise sei auch hier an die auf dem Verhalten des anderen beruhende Stufenfolge erinnert. Am niedrigsten steht die Erweisung der Güte, wenn der andere mein persönlicher Wohlthäter ist, also die That der Güte nur positive Dankes-

leistung ist. Dieser Stufe nahestehend ist die, wo das gütige und wohlthuende Streben des anderen zwar nicht gerade mir persönlich, aber anderen zu gute gekommen ist, oder der andere als dem allgemeinen Charakter seines Wesens und Wirkens nach als wertvoll und verehrungswürdig dasteht. Dann folgt der Gerechte, der mir und anderen nichts zuleide gethan hat, dann der im allgemeinen Frevelhafte, Harteherzige, Ungerechte, endlich der der Rechtsverletzung und Kränkung gegen mich persönlich Schuldige. In Bezug auf diesen stellt das Evangelium die Erweisung der Güte als Forderung, als schweres Gebot auf: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haßen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen! Es begründet dieses Gebot freilich auch mit vom Gesichtspunkte des eigenen Nutzens aus durch den Hinweis auf die als Folge dieses Verhaltens zu erwartende Umstimmung des Gegners, indem es hinzufügt: „so werdet ihr feurige Kohlen auf ihr Haupt sammeln“, und in diesem utilitarischen Sinne begründet auch Spinoza die Feindesliebe. Das Princip des Wertstrebens aber heißt den Feind willkommen als bevorzugtes, weil schwierigstes Object der Erweisung einer Richtung des Strebens, die positiven Wert hat.

Dem Streben der Güte bieten sich unendlich viele und mannigfaltige Aufgaben dar, deren Lösung jede Art von Fähigkeiten und Vermögen in den Dienst des Wertstrebens zu stellen vermag. Aber in dieser Unendlichkeit liegt zugleich auch eine Unbestimmtheit, ein Schwanken der Wahl, das vom Standpunkte der Sittenlehre darin seinen Ausdruck findet, daß die Pflichten der Güte als unvollkommene, d. h. nur bedingt verpflichtende bezeichnet werden, während die der Gerechtigkeit als vollkommene, d. h. unbedingt verpflichtende gelten. Vom Standpunkte des Wertstrebens aus äußert sich diese Ungewißheit in dem Zweifel, ob gerade ich nach dem Stande meines individuellen Könnens diese bestimmte und besondere Art, objektiven Wert zu produzieren, wählen soll, oder ob mein individuelles Können vielleicht auf einem anderen Felde wirksamer angebracht ist.

Dazu kommt noch, daß den individuell verschiedenen An-

lagen und Fähigkeiten auch ein individuell verschiedenes Bethätigungsbedürfnis entspricht. Je specieller einerseits und je stärker andererseits die Anlage, um so bestimmter tritt dies Bedürfnis hervor. Dies Bethätigungsbedürfnis erzeugt eine besondere Art des Strebens; auch für dieses aus einem individuell verschiedenen, formalen Bedürfnisse entspringende Streben muß die Unterordnung unter das Wertstreben möglich sein.

Jener Zweifel nun wird gehoben und dieser Forderung wird genügt nur, wenn die unbestimmte hülfreiche Güte sich entsprechend der besonderen Begabung in die Form des besonderen Berufes specialisiert. So viele Besonderheiten der Begabung und des Bethätigungsbedürfnisses, so viele besondere Arten von Berufen. In der bestimmten Berufsthätigkeit übernimmt der Einzelne ein Feld des Wirkens zum Wohle der anderen in verantwortlicher Weise ganz für sich, und die verschiedenen Berufsarten ergänzen sich zu einer systematischen Einheit der Deckung der Bedürfnisse, wie dies in Bezug auf den Organismus der christlichen Gemeinde in tief Sinniger Weise der Apostel Paulus (I. Kor. 12, Röm. 12), in Bezug auf die Bedürfnisse einer größeren, rein bürgerlichen Gemeinschaft Fourier in seiner Theorie des Phalanstiers scharfsinnig ausführt. Je nach der fundamentalen Verschiedenheit der Anlagen und der entsprechenden Bethätigungsbedürfnisse ist für die verschiedenen Personen das Gute ein völlig verschiedenes, für den einen ein grübelndes Forchten in der einsamen Studierstube, für den anderen eine bestimmte Art des Schaffens und Wirkens auf dem lauten Markte des Lebens. Was für den einen Beruf und Pflicht ist, wäre für den anderen eine müßige und erfolglose Verirrung.

Je nach dem besonderen Können und Bedürfnis kann auch die Übung universeller Güte und Hülfsbereitschaft den Specialberuf bilden. Der höchste, am direktesten den höchstmöglichen objektiven Wert schaffende Beruf wäre der, dem es obliegt, auf das Streben nach dem höchsten Gute als dem wahrhaft Beglückenden hinzuweisen und hinzuführen, also der Beruf des Seelforgers und Erziehers im philosophischen Sinne. Im

höchsten Maße gilt dies vom Lehrer der Menschheit, der nicht durch Einwirkung auf einzelne Individuen, sondern durch allgemeingültige Entwicklung dieser Principien der wahren Glückseligkeit für alle den Weg des wahren Heils eröffnet. Diese Höhe des Wertes wird treffend durch den Spruch aus dem Propheten Daniel bezeichnet, der auf Nichtes Grabstein steht: „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne immer und ewiglich“.

Mittelbar freilich findet diese Hinweisung durch jede, auch die geringste Form des vom Wertbedürfnis geleiteten Strebens statt, indem sie durch Beispiel zeigt, daß das Streben nach objektivem Wert die höchste Befriedigung in sich schließt. Insbesondere kann diese mittelbare Wirkung neben dem unmittelbaren Spezialwerte, den eine besondere Berufsthätigkeit schafft, von jeder, auch der geringsten Berufsthätigkeit, sofern sie im Sinne und Geiste des Wertbedürfnisses geübt wird, ausgehen. Die Berufstreue und Berufsfreudigkeit aus dem Bedürfnisse der Selbstschätzung auch im niedrigsten, geringsten Berufe wird stets ein beredtes und wirksames Zeugnis ablegen für die beglückende Kraft eines auf Wertschaffen gerichteten Strebens. Durch dieses Zeugnis aber tritt der in diesem Sinne seinen Beruf Betreibende neben den wahren Seelsorger und Erzieher, und erzeugt ein Gutes, das nicht nur dem direkt aus seiner Berufsarbeit entspringenden Guten, sondern auch weit wichtigeren unmittelbaren Berufsleistungen weit überlegen ist. Umgekehrt wird auch eine höhere Berufsleistung geradezu in Unwert verwandelt, wenn sie sich als aus gemeinem Eigennutz oder Ehrgeiz entspringend darstellt. In diesem Sinne trifft das Wort Luthers den Nagel auf den Kopf: Ich kann Teufelsdienst treiben, wenn ich predige, und Gottesdienst, wenn ich Windeln wasche.

So sind also zahlreiche Möglichkeiten geboten, das Streben im weitesten Umfange direkt in den Dienst der Werterzeugung zu stellen, und wenn wir als Kardinaltugenden die beherrschenden, zur Gewohnheit befestigten Grundrichtungen des auf objektiven Eigenwert oder auf das Gute gerichteten Strebens,

die Grundrichtungen des guten Willens oder der guten Gesinnung bezeichnen können, so würden sich als direkte Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Güte und Verußtreue ergeben.

Diese drei direkt auf objektiven Wert zielenden Grundrichtungen füllen nun zwar noch nicht das gesamte Gebiet möglichen Strebens aus, bilden aber einen kompakten Mittelpunkt und Grundstock, dem sich alles übrige Streben unterordnen und dienstbar machen kann. Indirekt kann jedes Streben dem auf direkte Werterzeugung gerichteten Willen untergeordnet werden.

Das Streben nach körperlicher Normalität durch Gesundheitspflege, Diät, Regelung der Arbeit, Muße und Erholung, nach Ausbildung der körperlichen Kräfte, nach Abhärtung gegen Schädlichkeiten u. dgl. ist in diesem Sinne ein Streben, das Werkzeug alles Thuns, die Vorbedingung alles Könnens zum wirksamen und ununterbrochenen Dienste des höchsten Strebens geschieht zu machen. Die unscheinbaren Akte der Regelung des körperlichen Lebens erhalten dadurch eine Beziehung auf den letzten Zweck und damit einen Anteil am Werte des auf diesen gerichteten Strebens.

Ebenso kann z. B. auch das Streben nach Sicherung der eigenen Existenz und der Mittel und Hülfen zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse in mehrfachem Sinne in den Dienst des direkten guten Willens treten.

Zunächst ist das aus Hilfsbedürftigkeit entspringende egoistische Streben nach dem Wohlwollen unsrer Umgebungen unmittelbar auf dasselbe Ziel gerichtet wie der gute Wille und bildet eine natürliche Verstärkung desselben, die nur der Veredelung durch die Maxime des Guten bedarf. Das Streben nach Sicherung der Existenz überhaupt erhält, ebenso wie die Körperpflege, eine höhere Weihe durch das Princip, daß das Dasein nicht an sich berechtigt und wertvoll ist, sondern nur durch den Gehalt, den ihm das Wollen des Guten giebt, sowie ferner durch die Erwägung, daß, wie zu jedem rüstigen Schaffen und Streben in jeder Richtung, so auch zum Schaffen des Guten ein möglichstes Maß von Freudigkeit in Bezug auf die eigene Schicksalslage, wenn nicht gerade unerläßliche Vorbedingung, so doch ein För-

derungsmittel ist. Auch das Streben nach materiellem Besitz und die Verwendung desselben kann reiflos in den Dienst des Wertstrebens gestellt werden, indem der Besizende sich nur als Verwalter eines ihm zur Verwendung für Zwecke des wahren Gemeinwohles anvertrauten Gutes betrachtet.

Nicht minder kann das Streben nach normaler Gestaltung der Entwicklungsstadien unsres Daseins durch Ausbildung der Kräfte und Fähigkeiten, das schon seiner natürlichen Richtung nach auf eine individuelle Gestaltung der Lebensaufgaben und Lebensziele ausgeht, sich in den Dienst des Specialberufs im idealen Sinne stellen. Dadurch erhalten alle jene für das individuelle Leben so bedeutsamen Bestrebungen, wie die Entwerfung eines Lebensplanes, die Berufswahl, die Vorbereitung auf den Specialberuf und die Arbeit in demselben den höheren Sinn von Bestrebungen, die auf Schaffung objektiver Werte gerichtet sind, und können vollständig unter die Herrschaft jener Richtung des guten Willens treten, deren tugendhafte Vollendung die Berufstreue ist.

Aber auch das scheinbar so wenig positiv sittliche Streben nach formaler Beschäftigung der seelischen Anlagen, nach Zeitvertreib und Verschwendung der Langeweile ist durch Vermittlung des Begriffs der Erholung in der Muße der Unterordnung unter das Princip des Wertstrebens und der zweckgemäßen Leitung und Gestaltung durch dasselbe fähig. Die Muße ist zwar nach der hier vorgetragenen Glückseligkeitslehre nicht, wie Aristoteles meint, der Zweck, um dessen willen die Arbeit unternommen wird; wir kennen einen höheren Zweck der Arbeit und lassen daher nicht die Arbeit um der Muße willen, sondern die Muße und Erholung um der Arbeit willen da sein. In dieser Stellung als Mittel zum Zweck aber haben beide eine hohe Bedeutung für Erhaltung, Erfrischung und Erneuerung der Kräfte zum Schaffen des Guten, insbesondere in der Form des Specialberufs. Hier erhält das Wort: *Res severa gaudium* seine vollkommenste Berechtigung und seinen tiefsten Sinn; die dem Endzweck nicht hinderliche, sondern wahrhaft förderliche Ausfüllung der Muße durch freie Befriedigung seelischer Funktionsbedürfnisse wird eine für den Erfolg

des Wertstrebens höchst bedeutungsvolle Angelegenheit. Auch selbst das bloß Zerstreuende und Ablenkende hat hier seine vollste und tiefste Berechtigung, weil Zerstreuung nach einem Gesetze unsrer Natur oft genug notwendige Folge oder Vorbedingung vorgängiger oder nachfolgender energischer Sammlung, Vertiefung, Konzentration ist.

Dies sind nur einige hervorragende Beispiele, wie die auf dem Gebiete der verschiedenen Grundbedürfnisse erwachsenden Bestrebungen sich zwanglos dem beherrschenden Grundstreben unterordnen lassen. Es wäre ein Leichtes, diesen Nachweis am Leitfaden der Grundbedürfnisse vollständig durchzuführen. Es ist indessen zweckmäßiger, die Übersicht über die indirekte Bedeutung der Bestrebungen für das Wertstreben nach einem anderen Gesichtspunkte anzuordnen, nämlich nach der Art der Bedeutung, die sie für dasselbe gewinnen können.

Nach diesem Gesichtspunkte giebt es zunächst Bestrebungen, die bereits ihrer natürlichen Richtung nach dem gleichen Ziele, der Förderung des Wohles der anderen, zugewandt sind und nur der Weihe durch die höhere Triebfeder des Wertstrebens bedürfen, um mit ihm zu einer einheitlichen Strömung zusammenzufließen und seine Kraft zu verstärken. In diesem Sinne ist schon das Streben nach Sicherheit unsrer Bedürfnisbefriedigung durch Hilfe und Dienst der anderen Wesen, insbesondere unsrer Mitmenschen, erwähnt worden, das zu Erweisungen des Wohlwollens und der Dienstbereitschaft von unsrer Seite nach dem Princip der Gegenseitigkeit führt und aus dem durch den natürlichen Drang des Bedürfnisses die Gemeinschaftsformen der Ehe, Familie und aller Arten gesellschaftlichen Zusammenwirkens entstehen. In derselben Richtung auf gesellschaftlichen Zusammenschluß in Ehe, Familie, Freundschaft, Geselligkeit u. dgl. wirken, wie bereits früher hervorgehoben, auch die formalen Bedürfnisse seelischer Beschäftigung. Auf beiden Bedürfnisgebieten ist das berechnende Princip der Gegenseitigkeit der Veredlung durch das Princip des objektiven Wertes fähig, das in allen diesen Verhältnissen nicht nur die Erweisung von Gerechtigkeit und Güte fordert, sondern sie auch als Bestandteile des Berufes ansehen lehrt, in dem Treue zu üben ist.

So werden die aus den Naturbedürfnissen entspringenden Gemeinschaftsformen durch das Wertstreben nicht, wie in einer äscetischen Cyniker- oder Mönchsmoral, aufgehoben, sondern veredelt.

Ein in der gleichen Richtung mit dem Wertstreben sich bewegendes egoistisches Streben ist ferner das aus dem Mitgefühl. Es strebt nach Beseitigung der Unlust, die uns aus der Unlust anderer erwächst, nach Erzeugung eigener Lust aus der Lust anderer. Auch hier kann die natürliche Richtung des Strebens, soweit es sich um seine äußeren Ziele handelt, unverändert fortbestehen, und was die Triebfeder anlangt, so mag die des Mitgefühls, unbeschadet der ausschließlichen Gültigkeit des Wertbedürfnisses als Impuls, als aufgehobenes, aber verstärkendes natürliches Moment in das Wertstreben eingehen.

So werden berechnende Klugheit und Mitgefühl, ohne selbst zum Range von Tugenden erhoben werden zu können, verstärkende Faktoren an den drei direkten Kardinaltugenden, der Gerechtigkeit, Güte und Verurtheilung.

Unter einem anderen Gesichtspunkte, nämlich dem der Beschaffung, Erhaltung und möglichen Steigerung der Kräfte und Fähigkeiten zum Streben nach Eigenwert, findet eine andere, größere Gruppe von natürlichen Formen des Strebens ihre Unterordnung unter das Wertstreben. Hierher gehören geradezu alle aus den materialen und formalen Grundbedürfnissen entspringenden Weisen des Strebens, die nicht unter dem vorigen Gesichtspunkte aufgeführt wurden, mit Ausnahme des Ausdruckstrebens, das auch hier eine gleich zu erörternde Sonderstellung einnimmt. Die bedeutendsten Beispiele sind schon vorstehend angeführt und es bedarf hier nur noch der Bemerkung, daß dieses Gesamtgebiet des indirekten Wertstrebens durch Gestaltung der gesamten Lebensführung nach dem Princip der größtmöglichen Tauglichkeit für das Wertstreben einer einheitlichen indirekten Kardinaltugend, der Besonnenheit oder Sophrosyne, untergeordnet werden kann, die für die besonderen, dem Endzwecke untergeordneten Zwecke sich wieder in besondere Tugenden, wie Mäßigkeit, ferner Verständigkeit und Gewissen-

haftigkeit in der Regelung des gesamten leiblichen und seelischen Lebens, seiner Phasen und Stadien, spaltet.

Hinsichtlich des Ausdrucksstrebens erfordert das Princip des Wohles der anderen nicht sowohl eine Änderung der Richtung selbst, die als Richtung auf den Ausdruck unsrer inneren Zustände unveränderlich gegeben ist, als vielmehr eine Modifikation der Ausdrucksformen mit Rücksicht auf das Gefühl der anderen. Der Ausdruck unsrer inneren Zustände kann dem anderen nach Maß und Art wohlthuend und erfreulich, ja selbst förderlich sein, er kann aber auch für ihn beschwerlich, lästig, zur Qual und Plage, ja zum Anstoß und Argernis, d. h. zur Verleitung zum Bösen werden. Schwachhaftigkeit, Ausgelassenheit, trübsinniges Wesen, Wehklage sind Fälle der letzteren Art. Nun stehen ja freilich schon die inneren Zustände selbst, die sich Ausdruck verschaffen, direkt unter dem Gesetze des objektiven Wertes und unterliegen der Kontrolle teils der direkten Kardinaltugenden, teils der Besonnenheit und der gleich zu erwähnenden Standhaftigkeit, aber auch für die Wahl der Ausdrucksform selbst giebt es hier eine Form aus dem Princip des Guten und der Rücksichtnahme auf das Gefühl der anderen; es entspringt hier die in mannigfachen Modifikationen von Maß und Art des Ausdrucks sich bethätigende formale Tugend der Wohlansständigkeit. Diese bildet die notwendige Ergänzung zu jeder Art der Regelung des Verhaltens durch das Princip des Eigenwertes, mag dies Verhalten an sich dem andern direkt oder indirekt zu gute kommen. Für das direkte Gute wirkt sie als Tugend der Form der Darbringung werterhöhend; sie liefert zu den goldenen Äpfeln, deren Wert in schmutziger und abstoßender Verhüllung kaum erkannt werden kann, die silbernen Schalen; das vom indirekten Wertstreben inhaltlich geleitete Verhalten aber bewahrt sie auch in der Form vor Anstoß und Argernis, dem schwachen Bruder gegeben, und läßt seine ethische Grundrichtung auch äußerlich zum erbaulichen Exempel hervortreten.

Außer dem Streben im eigentlichen Sinne giebt es aber auch noch ein Streben im Sinne des Verhaltens gegen das

Schicksal; auch dies muß durch die Maxime des Strebens nach wahrem Eigenwert bestimmbar sein.

Beim Schicksal denken wir zunächst an die unentrichtbaren leidvollen Vorgänge des Lebens. Das Schicksal in diesem Sinne ist die uns unvermeidlich treffende Unlust aus verlagter Befriedigung der Grundbedürfnisse. Ihnen gegenüber giebt es vier Arten des Verhaltens, die von sehr verschiedenem Werte für die Durchführung der Maxime des guten Willens sind. Die unbewachte Natur sträubt sich entweder in wildem Grimme, in Groll, Murren oder Verbitterung gegen das Leid, oder sie wird durch dasselbe in kraftlose Niederge schlagenheit und Verzweiflung versetzt. Beide Stimmungen wirken lähmend auf die Maxime des Wertstrebens und bilden ein absolutes Hindernis für die Bethätigung des guten Willens. Nicht ganz so verderblich ist die zweite Verhaltensweise, die passive Haltung der Resignation, die wenigstens den unbedingt lähmenden Affekt überwindet, aber in ihrer wehmütigen, bitterfühen Haltung doch auch noch eher ein Hindernis, als ein Förderungsmittel des Vollens des Guten bildet. Die Resignation ist die erzwungene Herabstimmung des eigenen Gefühls und wirkt als solche auch auf das Streben in jedem Sinne herabstimmend. Ihr Blick ist immer noch nach rückwärts auf das Verlorene gerichtet; am allerwenigsten ist eine direkte Triebkraft zum Guten in ihr.

Das gerade Gegenteil dieser beiden Standpunkte bildet diejenige Auffassung des Leidens, die dasselbe als einen die wahre innere Stellung fördernden Gewinn und Vorzug, als ein Privilegium betrachtet und die im christlichen Vorsehungsglauben eine sozusagen mythologische Begründung erhält. Nach der christlichen Vorstellung sind die Leiden des Lebens die zum Heile notwendigen Züchtigungen eines himmlischen Erziehers und daher als besondere Erweisungen liebender Fürsorge, als Gnadengaben zu schätzen. Der himmlische Erzieher kennt genau das dem Einzelnen nach Art und Maß Erforderliche und paßt die Schickung genau dem individuellen Bedürfnis an. Der Christ lebt der Zuversicht, daß seine Thränen dereinst als Perlen die ihm beschiedene Ehrenkrone schmücken werden; er

kann nicht nur leiden, wie der Resignierte, er will auch nicht nur leiden in stiller Ergebung in einen zwar gewiß gütigen, aber unerforschlichen Rathschluß; das Leiden ist ihm ein Leiden-dürfen, weil die Hülle des Rathschlusses für ihn weggenommen ist.

Auch wer diese mythologische Auffassung nicht teilt, sondern bei der Vorstellung des Schicksals als des großen ursächlichen Zusammenhanges der Dinge stehen bleibt, kann bis zu einem gewissen Grade diese Auffassung teilen. Schon nach dem alten griechischen Sprüchwort sind Leiden Lehren (*παθήματα μαθήματα*), und Goethe hat dem ersten Buche von Wahrheit und Dichtung den Vers Menanders als Motto gegeben: Der Mensch, der nicht gezüchtigt wird, wird nicht erzogen (*ὁ μὴ δασις ἀνθρώπος οὐ παιδεύεται*). Das ist nicht die abstrakte Weise der späteren Stoiker, die sich mit dem Schicksal durch die Formel abfinden: Es geht uns nichts an! als ob unser Schicksal etwas uns selbst Fremdes, uns nicht Berührendes wäre, sondern es wird hier der Glaube an den himmlischen Erzieher durch die Maxime ersetzt, sich durch das Leid in der Loslösung von allen wertlosen Gütern und im Trachten nach dem Einen, was not thut, bestärken zu lassen.

Allerdings wird auf diesem Standpunkte manchen Arten des Leids gegenüber der Zweifel berechtigt sein, ob dasselbe nicht doch vielleicht eher erniedrigend, aufreibend, entkräftend und das Wertstreben hemmend wirkt. Auch wenn die einzelnen Güter nur nach ihrer Bedeutung für das höchste Gut geschätzt werden, bedeuten manche Schicksalsschläge und Schicksalsplacereien vielleicht doch wirkliche Einbußen und Schädigungen.

Kann daher dieses höchste Verhalten zum Leide nicht immer erreicht werden, so vermag doch die Maxime des Wertstrebens jedenfalls die vierte Verhaltensweise, die der freudigen Standhaftigkeit, zu bewirken, der die niederdrückende Last des Leids wenigstens kein Hemmnis für das Streben nach dem Guten bildet. Während die Resignation auf die verlorenen Güter zurückblickt und sich keiner Möglichkeit eines höheren Erjages bewußt ist, weiß die Standhaftigkeit, daß das wahre Gut unverloren und unverlierbar ist und ermöglicht freudiges Weiter-

streben; sie entspringt, wie die Besonnenheit, als Streben, die Tauglichkeit zum Guten gegen äußere Hindernisse aufrecht zu erhalten, direkt aus der Maxime des Wertstrebens.

Auch dem Glücke gegenüber giebt es eine Standhaftigkeit. Sie ist nicht nur Nüchternheit gegenüber der Gefahr des Übermuts, der den Unbestand des Menschlichen vergiftet, sondern auch Beharrlichkeit im Festhalten an der wahren Güterschätzung und im Bewußtsein, daß nicht auf Schicksalsgüter, sondern allein auf das wahre Wertstreben die wahre Glückseligkeit sich aufbauen kann.

So ist also auch das Verhalten dem Schicksale gegenüber seinem ganzen Umfange nach durch die Maxime des Wertstrebens bestimmbar, und die Standhaftigkeit stellt sich, unbeschadet des besonderen, formalen Charakters der Wohlanständigkeit, als zweite indirekte Kardinaltugend neben die Besonnenheit.

Als die letzte und oberste der Kardinaltugenden endlich, die alle Richtungen des Strebens insgesamt nach ihrer Bedeutung für den Endzweck regelt und jeder Bethätigung zur Erzielung des größtmöglichen Erfolges im Streben nach Wert Maß und Richtung anweist, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend der zweckentsprechenden und alles auf den einheitlichen Zweck beziehenden Regelung des Gesamtlebens überhaupt und nimmt zu den einzelnen Kardinaltugenden dieselbe Stellung ein, die Plato in seinem von ganz anderen Anschauungen aus abgeleiteten Systeme der Kardinaltugenden der Gerechtigkeit zuweist, als dem Streben, jeder besonderen Tugend das Ihre, den Kreis ihrer Berechtigung und Wirksamkeit, zuzumessen. Sie hat die übersichtliche Oberleitung und ist die oberste Instanz, die vom höchsten Gesichtspunkte aus entscheidet, welche Aufgaben in jedem Momente vorliegen und welches Wirken einzutreten hat, um das größtmögliche Maß des Guten, des objektiven Wertes, zu erzielen und in diesem Sinne die Konflikte der Bestrebungen ausgleicht.

Damit wäre denn in einer für den hier maßgebenden Gesichtspunkt der Güterlehre ausreichenden Vollständigkeit das Gebiet der Ethisierung aller Bestrebungen durch Unterordnung unter das Wertstreben durchwandert und der Beweis geliefert,

daß das sich anbietende Object desselben ergiebig genug ist, um das Gesamtstreben direct oder indirect in den Dienst des Wertstrebens zu bringen und zur systematischen Einheit des guten Willens zusammenzuschließen.

8. Der objektive Wert kommt allein der Richtung des Strebens zu.

Eine fernere Bedingung für die Möglichkeit, durch Streben objektiven Wert zu realisieren, ist die, daß der Wert nicht etwa hauptsächlich oder ausschließlich den äußeren Wirkungen, den in der Verbesserung der fremden Zustände zu Tage tretenden äußerlich wertvollen Erfolgen, sondern wenigstens vornehmlich der auf die Erzielung solcher Wirkungen ausgehenden Richtung des Strebens, der sittlichen Gesinnung, zukomme. Daß diese Bedingung gestellt werden muß, beruht darauf, daß nur diese dem Willen gegebene Richtung auf das Gute dem Streben selbst angehört und aus dem Innern der strebenden Person entspringt, die äußere Wirkung dagegen, der heilsame Erfolg, wesentlich mit von zwei Faktoren der Schicksalsbegünstigung, dem Können und der Gunst der Umstände, abhängig ist.

Zum Können gehört nicht nur die volle Befähigung zur Durchführung des Gewollten, sondern auch die Urteilsfähigkeit über die äußere Heilsamkeit des Erstrebten sowohl im allgemeinen als auch hinsichtlich der Opportunität seiner Inangriffnahme im gegebenen Zeitpunkte. Die Gunst der Umstände ist der fördernde Zufall, der auch bei den segensreichsten äußeren Erfolgen oft ausschlaggebende Bedeutung hat. Schon daß der rechte Mann die rechte Aufgabe ergreift und mit seinem speciellen Schaffensdrange einem reif gewordenen Zeitbedürfnis entgegenkommt, wovon auch große geschichtliche Erfolge wesentlich mit abhängen, ist nicht Sache seines Willens, oft nicht einmal Sache der Überlegung und des Urteils, sondern des günstigen Zusammentreffens seines Strebens mit den Zeitumständen. Derselbe Mensch, der heute für ein Zeitbedürfnis das erlösende Wort gesprochen hat, würde mit demselben Wollen und Können zu einer andern Zeit gescheitert sein.

Der Richtung des Strebens gegenüber aber ist nicht nur die äußere günstige Schicksalsfügung, sondern auch die innere

Befähigung als Ausstattung mit Kräften und Fertigkeiten Schicksalsbegünstigung.

Hängt nun vom äußeren Gelingen des Guten der Wert ab, so muß das Wollen auch im besten Falle diesen Wert mit der Schicksalsgunst teilen, ja es bedarf beim größten Teile des durch menschliches Streben zu schaffenden Guten überhaupt gar nicht der Maxime des Wertes und des Guten, sondern es genügt zu seiner Erzeugung auch ein Streben, dessen letztes Ziel materieller Gewinn, Bereicherung, Ehre, Macht u. dgl. ist.

Soll also ein erfolgreiches Streben nach wahrem begründetem Eigenwert möglich sein, so darf dieser Wert nicht der äußeren Wirkung anhaften, sondern muß wesentlich der inneren Richtung des Wollens, der Gesinnung, dem guten Willen zufallen.

Mit der Erfüllbarkeit dieser Bedingung nun scheint es recht mißlich zu stehen. Das herrschende Urteil der Menschen ist geneigt, nicht nur da dem Erfolge die Ehre zu geben, wo er ein guter im Sinne der Gemeinnützigkeit ist, sondern es huldigt sogar da dem Erfolge, wo derselbe nur ein persönlicher, dem Individuum allein zu gute kommender ist. Der gemachte Mann, der Mann in Amt und Würden sind im Privatleben, der zu Macht und Herrschaft gelangte Tyrann ist im öffentlichen Leben Gegenstand der Anerkennung und Schätzung. Wollends aber da, wo nicht das goldene Kalb des rein persönlichen Erfolges angebetet wird, wo es sich um Erfolge für das gemeine Beste handelt, wird das öffentliche Urteil zunächst durch die äußere Wirkung gefangen genommen. Der siegreiche Feldherr und der Mann des gegenreichen geschichtlichen Erfolges trägt allein den Kranz eines Verdienstes, in dem unzählige Verdienste anderer, die für ihn nur Schicksalsbegünstigungen sind, und die Gunst zufälliger Umstände mit versflochten sind. Er häuft auf sein Haupt die ganze Ehre des Erfolges, um den viele gerungen und gearbeitet haben, und vereinigt in seinem Namen das Verdienst und den Nachruhm, die sich an diesen Erfolg knüpfen. Der Entdecker und Erfinder, der Organisator heilsamer Institutionen erntet Ruhm zunächst auf Grund des äußeren Erfolges selbst, ohne daß dabei peinlich unterschieden würde, was an diesem Erfolge Sache des Glückes, was Sache seines eigenen

Könnens ist, geschweige denn, daß die öffentliche Stimme sich Zeit nähme, prüfend in die Tiefen seines Wesens hinabzusteigen und nach den letzten Motiven seines Wollens zu forschen.

In zweiter Linie ist es das große und virtuose Können, das auf das öffentliche Urteil bestechend wirkt. Wo die Günst der Umstände gleichsam eliminiert erscheint, wie beim Künstler und Gelehrten, oder doch hinter den mächtigen Eigenschaften einer großangelegten Persönlichkeit wie etwas bei solchem Können nicht mehr in Betracht Kommendes in den Hintergrund tritt, da gilt die bewundernde Huldigung fast ausschließlich der elementaren Naturgewalt großer Eigenschaften. Der Heroenkult stimmt sogar darin mit dem Kultus des Erfolges überein, daß auch er in einseitigem Haften an dem von ihm verehrten Element der Größe es mit der Frage der segensreichen Wirkung nicht so genau nimmt, sondern sich vom Zauber der genialen Größe auch da umstreifen läßt, wo die Größe eine Macht der Zerstörung oder doch wenigstens keine Macht des Segens ist.

In anderem Sinne wieder ist die herrschende Meinung geneigt, auf den idealen Faktor des guten Willens als entbehrlich ganz zu verzichten, indem sie annimmt, das öffentliche Beste ergebe sich ganz von selbst als Produkt der sich gegenseitig einschränkenden und auf gegenseitige Unterstützung angewiesenen niedrig selbstischen Bestrebungen. Dies ist die Meinung jener Moralsysteme selbstsüchtiger Berechnung, die wie die Mandevillesche Bienenfabel und das Grimm-Holbachsche System der Natur die Segnungen der Gesellschaft durch das Walten der Naturbedürfnisse und das univervelle Luststreben der Individuen für gesichert erklären. In schroffster und einseitigster Weise bezeichnet diesen Standpunkt das bekannte Jugenddiktum Schillers:

So lange, bis den Lauf der Welt
Philosophie zusammenhält,
Erhält sich das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.

Und in ähnlichem Sinne glaubt Helvetius, daß die Gesellschaft ihren Bedarf an großen, segensreich wirkenden Persönlichkeiten mit Leichtigkeit decken und gleichsam das Verdienst nach

Belieben züchten könne, wenn sie nur sinnliches Wohlleben als Belohnung reichlich in Aussicht stelle. Meint doch selbst Kant in der Schrift: Vom Erhabenen und Schönen (Kosener IV. 425), es sei durchaus vorteilhaft, daß die meisten Menschen nur aus gewöhnlichem Eigennutz handelten. Diese seien die emüßigten, ordentlichsten und behutsamsten, gäben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne Absicht gemeinnützig würden, die notwendigen Bedürfnisse herbeischafften und die Grundlage lieferten, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlge Reinhalt verbreiten könnten.

Stünde es nun wirklich so mit der Erzeugung des Guten und Wertvollen, so wäre ja die Maxime des Wertes entbehrlich und das Gute erzeugte sich von selbst als Verführungsprodukt der verschiedenen Egoismen nach dem Gesetze der Gegenseitigkeit.

Gewiß kommt der Wert eines Strebens zunächst in der äußeren heilsamen und gemeinnützigen Wirkung zu Tage, auf die ja auch die Maxime des Wertstrebens gerichtet ist. Aber es ist doch auch hier wieder selbst das allgemeine Urteil auf der Seite derer, die den entscheidenden Wert der Gesinnung beilegen. Nur der ist wahrhaft und auf die Dauer Mann des öffentlichen Vertrauens und der allgemeinen Anhänglichkeit, bei dessen Streben die Motive gemeiner Selbstsucht, Habgier, Herrschsucht, Eitelkeit ausgeschlossen erscheinen, und ein großer Teil des Verdienstes eines gemeinnützigen Erfolges erscheint dem öffentlichen Urteil ausgetilgt, wenn eines dieser niedrig selbstischen Motive als das treibende deutlich zu Tage tritt. Nur selten auch vermag der berechnende Egoismus so konsequent die Maske des guten Willens zu tragen, wie bei einem Augustus, dessen letzte Worte waren: Klatschet, denn ich habe meine Rolle gut gespielt!

Überall aber, wo das Urteil nicht an der Oberfläche der Dinge haftet, ist man über den bevorzugten Wert der Gesinnung nicht im Zweifel.

Wenn der Apostel Paulus (Röm. 12, 3) die Christen vor Selbstüberschätzung auf Grund der äußeren Bedeutung ihrer Gnadengaben für das Leben der Gemeinde warnt und als den wahren Maßstab der Selbstschätzung das ihnen zuerteilte Maß

des Glaubens bezeichnet, so sind die Gnadengaben ihrer Grundlage nach das natürliche Können, auf dem der verschiedene äußere Wert der Leistung beruht, der Glaube aber die auf das Vollbringen des wahrhaft Heilsamen gerichtete sittliche Gesinnung; diese allein soll den Maßstab der eigenen Schätzung bilden. Und ähnlich sagt Kant im Eingange der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, daß der gute Wille nicht durch das, was er bewirke oder ausrichte, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut sei und ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung (also eines Bedürfnisses) oder selbst der Summe aller Neigungen zustande gebracht werden könne. Wenn durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch färgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es unserm Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, so würde er dennoch wie ein Juwel durch sich selbst glänzen. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit des Erfolgs könne diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen; erstere sei nur gleichsam die Fassung des Juwels, um es im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können oder die Aufmerksamkeit derer, die nicht genug Kenner sind, ihm zuzuwenden, nicht aber um seinen Wert zu bestimmen.

In der That ist die Selbstbeurteilung, die neben dem guten Willen auch den äußeren Erfolg als Maßstab anlegt, ein partielles Zurückgreifen auf den Maßstab der andern, ein Rückgang auf den Illusionshandpunkt der indirekten Reflexselbstschätzung. Die Gunst der Umstände ist das absolut Zufällige und das Können hat nur in dem Maße indirekt einen Anteil am objektiven Werte des Strebens, als es nicht bloße Naturausstattung oder Wirkung günstiger Erziehungsverhältnisse, sondern der Niederschlag eigenen früheren Wertstrebens, erworbene und durch richtige Lebensführung erhaltene Tüchtigkeit ist. Aber selbst in diesem günstigsten Falle ist es hinsichtlich seiner nachmaligen Verwendung eine unbestimmte Größe, die im gegebenen Momente des Wirkens erst durch die Richtung des Willens das Vorzeichen, die positive oder negative Bedeutung erhält. Auch

das reichste Können ist ein zweischneidiges Schwert, das zum Heil oder zum Unheil angewandt werden kann. Je vermögender der Bösewicht, desto gefährlicher. Im Können ist die Möglichkeit des Bösen wie des Guten, und nur der gute Wille ist das Gute selbst im Keime, ein Samenkorn, aus dem, wenn es überhaupt aufgeht, nur das Gute erwachsen kann. Er ist gleichsam das Gute selbst in einem einheitlichen, zeitlosen Moment, das Gute sub specie aeternitatis, in dem die Form der Succession und allmählichen Entfaltung aufgehoben ist, diese unvollkommene Form, in der allein im äußeren Handeln das Gute unter allmählicher Überwindung von Widerständen hervortreten kann. In ihm ist alles entsprechende Handeln als reale Möglichkeit in einen zeitlosen Moment zusammengezogen.

Stammt der äußerlich wertvolle Erfolg aus niederen Motiven, Gewinnucht, Herrschucht, Ehrbegierde, so ist er nicht einmal als äußerer seinem segensreichen Charakter nach dauernd gesichert und kann leicht in sein Gegenteil umschlagen. Der nach tyrannischer Herrschaft Strebende wird zunächst durch allerlei nützliche und heilsame Leistungen sich populär machen, bis er fest im Sattel sitzt und alsdann ungescheut die Teufelskralle der Ausbeutung herausstrecken kann. Gilt dies Bedenken selbst für untergeordnete äußere Leistungen, so ist es für die höchste und wertvollste Leistung zum Wohle der andern, die Erhebung derselben zum Wollen des Guten als dem Mittel zum Erwerb der wahren Glückseligkeit, von vornherein ausgeschlossen, daß dieselbe von etwas anderem, als dem guten Willen selbst und der Erfahrung des aus wahrer Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses entspringenden Glückes ausgehen könnte. Weder durch Lehre noch durch Beispiel könnte anders dieser wertvollste äußere Erfolg erreicht werden, als auf Grund der eigenen Maxime des Wertstrebens durch guten Willen.

Mag daher der Erfinder oder Entdecker, der Künstler und Gelehrte, der Schöpfer segensreicher Institutionen aller Art sich auch des unter Mitwirkung jener beiden Faktoren der Schicksalsbegünstigung erzielten äußeren Erfolges und selbst der ihm daraus erwachsenden äußeren Anerkennung freuen, so ist doch keines dieser beiden Momente zur Grundlage berechtigter Selbst-

schätzung tauglich. Aus der bezeugten Anerkennung der andern entspringt nur direkte Reflexselbstschätzung, aus der Betrachtung des heilsamen Erfolges seines Wirkens nur eine edlere Form indirekter Reflexselbstschätzung, die zwar das wahrhaft wertvolle äußere Resultat der eigenen Schätzung zu Grunde legt, aber daselbe doch nur nach dem Maßstabe der herkömmlichen Schätzung unter Mitanrechnung der beiden nicht dem Streben angehörigen Faktoren beurteilt. Der wahre und gesicherte, nicht in sein Gegenteil verkehrbare Wert liegt allein in der Richtung des Strebens, nicht in dem Sinne, als ob diese ein absolut freies Erzeugnis der Willkür des Individuums wäre, sondern deshalb, weil in ihr allein die Gewähr des Zustandekommens der wertvollen Wirkung liegt. Der gute Wille als das allein Wertvolle liegt in der Mitte zwischen zwei falschen Meinungen. Die eine, die das Thun des Guten um des Guten willen fordert, macht den Wert von der vermeintlichen Möglichkeit einer Entscheidung für das Gute ohne Motiv, also von einer Wirkung ohne Ursache, einem Geschehen ohne zureichenden Grund, abhängig, während doch nur ein Motiv eigenen Wohles das menschliche Streben bestimmen kann. Die andere rechnet zum Werte die für die Beschaffenheit des Erstrebten gleichgültigen Umstände des Könnens und der äußeren Begünstigung. Die rechte Mitte hält den guten Willen nicht für das Erzeugnis eines Willküraktes, sondern für das Produkt der Erkenntnis, daß in ihm allein die wahre Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses gewährleistet ist, hält ihn aber zugleich streng gesondert von den andern Bedingungen des Zustandekommens eines äußerlich Wertvollen, die ebensogut in den Dienst des objektiven Unwertes treten können. Die Selbstbeurteilung braucht hier keinen andern Maßstab anzulegen, wie die richtige und gründliche Beurteilung des Wertes anderer. Geschicklichkeit, glänzendes Talent, Fertigkeiten aller Art machen den andern noch nicht zu wertvollen Diensten geschickt, wenn nicht die Willensrichtung, der Charakter, als letzte und einzige Gewähr der guten Verwendung hinzutritt. Während uns aber beim andern der letzte Grund der Willensrichtung verborgen bleibt und wir daher hier mit der Wahrscheinlichkeit uns begnügen müssen, ist es der Selbstbeur-

teilung möglich, zum letzten Grunde des Wollens des Guten, dem Wertstreben, vorzudringen und in ihm die sichere Grundlage für das Zustandekommen eines objektiv wertvollen Wollens zu erkennen.

So ist also auch diese Bedingung für die Möglichkeit objektiven Wertes des Strebens, die Abhängigkeit des Wertes allein von der Richtung des Strebens, eine thatsächliche Wirklichkeit.

9. Das Wertstreben kann sich gegen innere Widerstände als beherrschendes durchsetzen.

Soll das Bewußtsein objektiven Wertes als höchstes Gut aus dem Streben nach dem Guten dauernd und vollständig entspringen, so muß dies Streben die Stärke besitzen, alle andern Richtungen des Strebens sich dienstbar und unterwürfig zu machen, es muß nicht nur möglich sein, wie im siebenten Abschnitt nachgewiesen, daselbe theoretisch zur beherrschenden Einheit des Willens zu machen, sondern diesem Willen auch praktisch dasjenige Maß von Stärke als Triebfeder zu verleihen, daß die Unterordnung aller Bestrebungen unter seine Maxime auch praktisch erfolgt.

Könnte die sittliche Gesinnung diese beherrschende Stellung im Gebiete des Strebens nicht erlangen, müßte sie immer nur ein Bruchteil unsres Strebens bleiben, so nähme unser Gesamtstreben, dem damit zugleich auch die theoretisch gewonnene Einheit der Maxime praktisch wieder verloren ginge, nur in beschränktem Maße an dem dem guten Willen zuerkannten Wert teil und die begründete Selbstschätzung wäre als Gut von absolut überwiegendem Wert durch das Streben nicht zu realisieren, weil dies nur einem beschränkten Teile nach an der wertgebenden Richtung Anteil hätte.

Es handelt sich hierbei noch nicht um die Detailarbeit des sittlichen Handelns, die Beschaffung der Mittel und Beseitigung der Hindernisse, um in den gegebenen Einzelfällen das Handeln in Übereinstimmung mit der sittlichen Gesinnung zu bringen, also um die sittliche Gestaltung des Handelns im einzelnen, son-

dern um die principiell beherrschende Stellung des guten Willens im Mittelpunkte alles Strebens, um den ethischen Vollendungs- zustand im Princip, aus dem in jedem Augenblicke das Wertbewußtsein ganz abgeleitet werden kann.

Diese principielle Oberherrschaft des auf Eigenwert gerichteten guten Willens ist im natürlichen Zustande des Menschen nicht verwirklicht. Der natürliche Zustand ist der des koordinierten Auftretens der Bedürfnisse und der aus diesen entspringenden Bestrebungen. Das Streben nach Eigenwert durch Vollbringung des Guten tritt hier, wenn überhaupt, d. h. wenn nicht die illusorische Befriedigungsweise des Selbstschätzungsbedürfnisses allein vorhanden ist, nur sporadisch und gelegentlich als eine neben den übrigen Richtungen des Strebens hervor. Es kommt gelegentlich zu Handlungen aus dem Bedürfnisse des Eigenwertes, wie es gelegentlich zu Handlungen aus allen übrigen Bedürfnissen kommt.

Das Stärkeverhältnis, in dem die verschiedenen Grundbedürfnisse sich geltend machen, ist je nach der Verschiedenheit der Naturbeschaffenheit, Gewöhnung und Denkweise ein verschiedenes. Dieses Stärkeverhältnis der Bedürfnisse, insoweit es ausschließlich auf der angeborenen Naturbeschaffenheit beruht, begründet den natürlichen Charakter im engsten und strengsten Sinne. In diesem angeborenen Charakter ist die größte Mannigfaltigkeit der Formen und Arten möglich, je nach dem Stärkegrade der Bedürfnisse überhaupt und je nachdem ferner entweder Gleichmäßigkeit der Stärkegrade der verschiedenen Bedürfnisse vorherrscht oder eine oder einige Gruppen der Grundbedürfnisse z. B. die des sinnlichen Wohlfelns, der Sicherheit, der Selbstschätzung, die aus dem Mitgefühl entspringenden, sich mit besonderer Stärke äußern und gewissermaßen den leitenden Grundzug des Charakters und der aus ihm entspringenden Bestrebungen bildet.

Diese Theorie des natürlichen Charakters stellt sich, nebenbei bemerkt, in bewußten Gegensatz gegen die Schopenhauers, der im empirischen Charakter einen Ausfluß des metaphysischen und in diesem nur eine besondere Individuation des Willens als Weltgrund erblickt. Diese Auffassung hat, abgesehen von

der Unbeweisbarkeit ihres metaphysischen Hintergrundes und der auch rein psychologisch betrachtet unrichtigen Voraussetzung des Primates des Willens, den Nachteil, daß sich nach ihr die thatsächliche Mannigfaltigkeit der angeborenen Charaktere weit weniger veranschaulichen läßt, als durch die Theorie der Grundbedürfnisse.

Dieser angeborene Charakter nun erleidet in höherem oder geringerem Maße partielle Modifikationen und Einschränkungen durch die gewöhnende Einwirkung der Erziehung und durch erworbene eigene Überzeugungen. Es hat für die hier vorliegende Untersuchung keine Bedeutung, ob diese Modifikationen, wie Schopenhauer will, nur äußerliche Beschränkungen seiner Ausdrucksweise sind, während er selbst seinem Grundwesen nach unveränderlich ist, oder ob sie partiell umgestaltend und verändernd in die Substanz des Charakters selbst eindringen. Jedenfalls sind diese Veränderungen, obgleich thatsächlich vorhanden, nicht so universell und tiefgreifend, daß sie eine dauernde Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Grundrichtungen unter die systematische Einheit eines durch ein beherrschendes Bedürfnis ausschließlich bestimmten Willens bewirken. Einer solchen einheitlichen Umgestaltung zum Willen gegenüber bleibt auch der durch Gewöhnung und Überzeugungen partiell umgestaltete angeborene Charakter im weiteren Sinne ein natürlicher.

Im natürlichen Charakter nun gehört die Herrschaft der Mannigfaltigkeit der Grundbedürfnisse und der aus ihnen entspringenden Gefühle und Begehrungen. Da treten neben den rein körperlichen die auf Vorstellungen des vorhandenen Befriedigenden oder Nichtbefriedigenden beruhenden seelischen Lust- und Unlustzustände auf, die als Affekte im weiteren Sinne bezeichnet werden können, und unter diesen bilden wieder Unterschiede einestheils die Mannigfaltigkeit der Gefühlursachen, andernteils die Plötzlichkeit und Heftigkeit des Auftretens, die die Affekte im engeren Sinne charakterisiert und die Nachhaltigkeit der Dauer, die das Merkmal der Stimmungen bildet. Aus den Unlustzuständen entspringen die Formen des Strebens, unter denen sich wieder die stark und abrupt auftretenden, die den Affekten im engeren Sinne entsprechen, von den dauernden

Neigungen oder dem Gange unterscheiden, der der Stimmung auf dem Gebiete des Gefühls entspricht und wenn er von erheblicher Stärke ist, den Namen Leidenschaft nach strengem und genauem Sprachgebrauch führt.

In diesen chaotischen Zustand nun tritt das erkenntnismäßig begründete Werturteil hinein, daß begründete Selbstschätzung aus dem Streben nach dem Guten das höchste Gut sei, und es entsteht die Forderung, dies Streben nach dem Guten, die sittliche Gesinnung, zur Alleinherrschaft zu bringen, um so der überwiegenden Lust der begründeten Selbstschätzung theilhaft zu werden.

Dies ist die Forderung der Wiedergeburt, d. h. der principiellen Umwandlung des Charakters zur Unterordnung aller Bedürfnisse und der aus ihnen entspringenden Formen des Strebens unter das für die Glückseligkeit allein maßgebende Bedürfnis des Eigenwertes und das aus ihm entspringende Streben nach dem Guten. Nur ein anderer Ausdruck dieser Forderung ist der der Freiheit der sittlichen Gesinnung in dem Sinne, daß diese die ihr entgegenstehenden Hemmnisse, die selbstständig auftretende Vielheit der Gefühle und Begehrungen, zu überwinden, sich dienstbar oder mindestens unschädlich zu machen imstande ist.

Die Freiheit an sich ihrer natürlichen Grundbedeutung nach ist ein durchaus negativer Begriff; sie bedeutet im allerweitesten und vagsten Sinne die Abwesenheit der zwingenden Bestimmung eines Zustandes durch etwas nicht zu ihm Gehöriges. Es giebt Zwang zur Bewegung und zur Ruhe, zum Wirken und zum Nichtwirken. In beiden Fällen ist der Zwang die Nötigung zum Verlassen oder zur Modifikation des bisherigen Zustandes. Die auf eine ruhende Billardkugel auftreffende Kugel zwingt diese, den Zustand der Ruhe zu verlassen; ist die erste Kugel in Bewegung, so zwingt die zweite sie entweder aus dem Zustand der Bewegung in den der Ruhe überzugehen oder doch ihre Bewegungsrichtung zu verändern.

Schon in diesem weitesten und vagsten Sinne von Freiheit überwiegt meist die Vorstellung der Negation eines Zwanges

zum Nichtwirken oder zur Modifikation des Wirkens durch den Einfluß einer fremden Kraft, der Hemmung und Beschränkung.

Auch bei der Freiheit im engeren psychologischen Sinne, wo das Wirken ein Streben ist, überwiegt zunächst der Begriff der Abwesenheit von Hemmungen und Beschränkungen eines vorhandenen Strebens. Es giebt so viele Arten psychologischer Freiheit, als es Arten von Strebungen und Hemmungen oder die Richtung des Strebens beeinflussenden Einschränkungen giebt. Die Hemmung oder Beschränkung kann direkt und ausschließlich körperlich sein z. B. Fesselung, Lähmung, Krankheit, Verwundung, oder eine Mischung von seelischer und indirekt körperlicher Hemmung. So ist politische Freiheit eine möglichst geringe Einschränkung des Individualwillens durch den im Gesetz ausgedrückten Staatswillen, der einen seelischen und zugleich einen indirekt körperlichen Zwang ausübt. Rein seelisch sind diejenigen Formen der Freiheit, bei denen sich einer bestimmten Richtung des Strebens innere Widerstände im eigenen Seelenleben nicht entgegensetzen.

Im vorliegenden Falle nun ist die Richtung des Strebens, für die die seelische Freiheit gefordert wird, die sittliche Gesinnung, die zunächst in der inneren Sphäre des Willens ihren Inhalt widerstandslos durchsetzen soll. Wollte man nun hier den bisher zu Grunde gelegten negativen Begriff der Freiheit anwenden, so müßte eine Lahmlegung der entgegengesetzten Formen des Strebens verlangt werden. Es kann aber die Ungehemmtheit der sittlichen Gesinnung auf diesem negativen, gleichsam tyrannischen Wege der Lahmlegung der Hemmungen nicht erwartet werden, vielmehr kann dieselbe nur zustande kommen durch eine solche Vermehrung ihrer eigenen Stärke und nachhaltigen Intensität, die hinlänglich ist, die entgegengesetzten Richtungen des Strebens zu überwinden und sich dienstbar zu machen, also gewissermaßen auf aristokratischem Wege. Wir haben also nur die Wahl, entweder beim negativen Begriffe der Freiheit stehen zu bleiben und dann im vorliegenden Falle den der Stärke an seine Stelle zu setzen oder dieses positive Moment der Fähigkeit zur Herrschaft durch innere Kraft in den Begriff der Freiheit selbst mit aufzunehmen.

In jedem Falle entsteht die Frage, woher der sittlichen Gesinnung, die zunächst nur einheitliche Maxime des Willens ist, die Kraft kommen soll, ihre Alleinherrschaft durchzusetzen, über welche Intensitätsquellen sie verfügt, um die Wiedergeburt des Charakters zu bewirken.

Nach Kant beruht die Kraft und Entschiedenheit, mit der die sittliche Gesinnung sich geltend macht und fortschreitend durchsetzt, auf einem intelligiblen Akte grundlos willkürlicher Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten des Wollens. Aus diesem Akte erklärt sich nach Kant das thatsächliche Hervortreten des kategorischen Imperativs im Gewissen. Diese Theorie hat den Zweck, die im unmittelbaren Bewußtsein hervortretende Vorstellung der Verantwortlichkeit für das eigene Thun als freie Ursache desselben zu erklären und zu rechtfertigen. Im empirischen Leben giebt es für diese Vorstellung, wie Kant rückhaltlos zugiebt, keine Begründung, da jedes Thun ein Glied in der unzerreißbaren Kette des urfächlichen Zusammenhangs ist. Darum mußte sich die Willkürhandlung, aus der das Bewußtsein der Verantwortlichkeit entspringen soll, in ein zeitloses Jenseits flüchten. Die Forderung der grundlosen Wahl — an sich eine Sinnlosigkeit und Undenkbarkeit — war aber durch diese Veranstellung noch nicht sichergestellt, da ein irgendwie bestimmtes Sein doch dieser Wahl ideell vorangehen und sie präoccupieren mußte; darum überbot Fichte Kant und ließ, um den grundlosen Willkürakt zu retten, das Ich sein eigenes Sein setzen.

Die Vorstellung der Verantwortlichkeit ist, soweit sie auf der einer grundlosen Wahl beruht, ebenso irrig und unbegründet, wie die der grundlosen Willensentscheidung selbst. Es ist auch nicht einmal einzusehen, wie die grundlose Entscheidung Verantwortlichkeit sollte begründen können. Der Wahrheitsgehalt der Verantwortlichkeitsvorstellung beruht, wie das Gewissen, ganz auf dem unmittelbaren Bewußtsein des Wertes oder Unwertes der eigenen Gesinnung und ist nur so weit vorhanden, als sich der Begriff der Verantwortlichkeit auf den Begriff des vorhandenen oder nicht vorhandenen Eigenwertes zurückführen läßt.

In diesem Gedanken liegt denn auch die nächste Lösung der Frage nach der Kraftquelle der sittlichen Gesinnung. Diese hat ihre unmittelbare Stärke am unmittelbaren Innewerden ihrer Lustwirkung als Befriedigung des beherrschenden Bedürfnisses des Eigenwertes. Weil das Wesen des Bedürfnisses nicht deutlich zum Bewußtsein kommt, wird zunächst auch der Grund der Lust nicht deutlich erkannt, sondern als Beifall des Gewissens, gutes Gewissen oder als das „süße Gefühl“ jener Tongainfulaner nur unbestimmt bezeichnet. Das Gewissen erscheint dabei entweder als eine völlig übernatürliche Institution oder es bleibt überhaupt unerklärt.

Bei dieser Unbestimmtheit und Undeutlichkeit, mit der die unmittelbare Selbstbeurteilung nach dem Maßstabe des Eigenwertes hervortritt, ist es begreiflich, daß ihre Wirkungen zur Stärkung der sittlichen Gesinnung nur sporadische und gelegentliche, bei verschiedenen Menschen je nach Beschaffenheit ihres natürlichen Charakters von sehr verschiedener Stärke, bei manchen kaum oder gar nicht wahrnehmbar sind und daß die Moralisten meist darin einverstanden sind, das Gewissen als Stütze der sittlichen Gesinnung für unzureichend zu erklären. Das Bedürfnis der Selbstschätzung ist eben bei manchen entweder überhaupt nur fragmentarisch entwickelt oder es läßt sich an den illusorischen Formen der Befriedigung genügen, während es anderseits unzweifelhaft eine Minderheit von Natur gewissenhafter Menschen giebt.

Ihre volle Stärke kann die Lustwirkung aus dem Bedürfnisse des Eigenwertes nur entfalten, wenn das Wesen des Bedürfnisses und das Dringlichkeitsverhältnis der Bedürfnisse ins helle Licht des Bewußtseins erhoben wird, wenn die Subordination der Bedürfnisse, Gefühle und Bestrebungen unter das eine, das zur wahren Glückseligkeit not thut, erkenntnißmäßig mit voller Deutlichkeit vollzogen wird und aus dieser Erkenntnis die Maxime der Unterordnung aller Bestrebungen unter das Wollen des Guten gezogen wird. Aus dieser erkenntnißmäßigen Unterordnung entspringt die Möglichkeit, zunächst theoretisch die gesamte Lebensführung dem Princip der wahren Glückseligkeit unterzuordnen und das Bild eines Lebens zu ent-

werfen, in dem das höchste Gut der begründeten Selbstschätzung durch konstante Beziehung aller Bestrebungen auf das höchstmögliche Gute realisiert ist.

Die Erkenntnis des eigenen wahren Besten ist ohne Zweifel dem letzten Grunde nach der einzig mögliche Hebel des richtigen Willens, wie schon die bloße, wenn auch irrige Überzeugung, daß irgend ein Gut das höchste sei, imstande ist, alles Streben zur systematischen Einheit des Willens zu konzentrieren. Hat aber die bloße Erkenntnis wirklich die Kraft, den natürlichen Charakter auch nur im Princip umzugestalten und alles Streben der richtungsgebenden Beziehung auf das erkannte höchste Gut unterzuordnen?

In der Theorie sind unzweifelhaft die sokratischen Sätze richtig, daß jeder Mensch will, was er für das ihm Heilsamste ansieht, daß, wenn das Böse das eigentliche Übel ist, niemand absichtlich, sondern nur aus Unwissenheit böse ist und die Tugenden nur richtige Werturteile sind. Auch muß durchaus zugegeben werden, daß unter begünstigenden Umständen der natürlichen Anlage die letzte Grundbedingung des richtigen Strebens, die deutliche Erkenntnis seines absoluten Lustwertes für das Subjekt, auch die zur Durchsetzung desselben einzig ausreichende sein kann.

Dies kann z. B. geschehen, wenn sich geringe natürliche Intensität der Grundbedürfnisse und der aus ihnen entspringenden Bestrebungen mit dem Vorherrschen einer gleichmäßig klaren Verstandeshätigkeit verbindet, oder wenn die natürliche Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse sich zwar in stärkerer Intensität der entsprechenden Formen des Strebens äußert, vielleicht auch einzelne der unterzuordnenden Bedürfnisse eine unproportionierte Stärke zeigen, hiergegen aber eine ganz außergewöhnliche Klarheit und Schärfe der Intelligenz ein Gegengewicht bildet. Sokrates soll von Natur sinnlich und von reizbarem Selbstgefühl gewesen sein, bei Spinoza ist anscheinend wenigstens das letztere der Fall; dennoch siegt bei beiden der Wille durch bloße Erkenntnis des Besseren.

Ferner kann die Erkenntnis eine wirksame Naturhilfe haben an einer starken natürlichen Entwicklung des Bedürfnisses

nach wirklichem Eigenwert im Gewissen, oder es kann durch eine ascetische Gewöhnung an Unterdrückung der natürlichen Gefühlszustände und Strebungen, wie sie in der stoischen Forderung der Apathie hervortritt, das Erkennen des Richtigen einen erfolgreichen Bundesgenossen haben.

Im ganzen und großen aber erscheint die bloße Erkenntnis nicht stark genug, um die Willensrichtung entscheidend zu beeinflussen. Das wohlbegründete Werturteil ist unter allen Umständen diejenige Vorbedingung der Möglichkeit, dem Willen dauernd eine bestimmte Richtung zu geben, bei deren Fehlen alle weitere Mühe vergeblich wäre. Aber die auf einer Reihe diskursiver Akte beruhende Begründung der Überzeugung kann unmöglich in jedem Momente dem Bewußtsein vollständig und deutlich gegenwärtig sein. Ueberdies bedarf es, um den Willen durchgreifend in Bewegung zu setzen, nicht nur der erkannten Aussicht auf eine zukünftige, noch erst zu realisierende Lust, sondern einer aktuellen Unlust, oder doch einer Lust, die als der Vervollkommenung fähig und bedürftig empfunden wird. So klagt der Apostel Paulus (Röm. 7) im Sinne des natürlichen Menschen, daß er zwar das Gute wolle, aber das Vollbringen nicht finde, und nach übereinstimmendem Urteil ist ein bedeutendes Wollen nur möglich durch Enthusiasmus, der eben in diesem Sinne nichts anderes ist, als die unvollständige Lust an einem nur vorgestellten Gute, die der Vervollständigung durch Realisierung des Gutes bedürftig ist. Der Enthusiasmus ist Lust, die ihre Vollendung sucht und dadurch ein Streben entfesselt.

Hier nun bietet sich zunächst erfahrungsmäßig die Religion als Mittel, dem guten Willen den erforderlichen Kraftzuschuß zu gewähren. Im Anschluß an jene Klage über das natürliche Unvermögen dankt der Apostel Gott, durch dessen Wirken es ihm möglich geworden, wenigstens im Princip dem Wollen des Guten das Übergewicht zu verschaffen, und unzählige hervorragende Geister bezeugen mit ihm, aus dem religiösen Verhalten die mächtigsten umgestaltenden Wirkungen ihres Wollens empfangen zu haben und stetig zu empfangen, und leiten aus solchen Erfahrungen den untrüglichen Beweis des Geistes und

der Kraft ab. Unzählige bezeugen, daß, wo der Geist Gottes ist, Freiheit ist, und daß das Gebet übernatürliche Kräfte zur Umgestaltung des natürlichen Charakters verleihe. Diese vielstimmigen Erfahrungszeugnisse voll triumphierender Selbstgewißheit können unmöglich ganz ohne einen verborgenen Wahrheitskern sein.

Die Religionen der Gunstbewerbung, die auf der Vorstellung der Schicksalsmächte als durch menschliche Mittel zu beeinflussen der Persönlichkeiten beruhen, können in diesem Zusammenhange natürlich nicht in Betracht kommen. Bei ihnen geht das Vermögen dahin, durch gewisse, der Gottheit erwünschte Leistungen diese den untergeordneten, auf alle möglichen Bedürfnisse gerichteten Bestrebungen dienstbar zu machen oder doch von einem diesen Bestrebungen hinderlichen Wirken abzuhalten. Jene höheren religiösen Erfahrungen beruhen auf der enthusiastischen, begeisternden Wirkung des innerlich angeschauten Ideals eines inneren Zustandes, dessen volle Herstellung als das wahrhaft Beglückende gesucht wird. Der religiöse Seelenzustand ist Enthusiasmus im oben bezeichneten Sinne, Lust am Ideal, d. h. am phantasiemäßig angeschauten Vollendungsgebilde desjenigen Seelenzustandes, der dem religiösen Individuum als der vollkommen befriedigende, beseligende gilt, und dessen Vollendung in seinem eigenen Innern es sucht. Die religiösen Stimmungen in diesem Sinne sind Modifikationen der Andacht, der kontemplativen Erhebung zum Ideal, eine Mystik im weiteren Sinne. Die Andacht ist die nicht sowohl verstandesmäßige, als phantasiemäßig vorstellende Erhebung zum Ideal, ihr Denken ist anschauendes Vorstellen des idealen Zustandes.

Die Religion des Ideals tritt zunächst im Anschluß an die Religion der Gunstbewerbung auf, indem die persönlich vorgestellten Schicksalsmächte zugleich als Urbilder besonders geschätzter Eigenschaften und innerer Zustände ausgestattet werden. Schon in den polytheistischen Religionen werden in diesem Sinne die göttlichen Personen zu Idealen menschlicher Tugenden, die zugleich als erstrebenswerte Güter gelten, erhoben, und die Gunstbewerbung glaubt am Besitze dieser Eigenschaften ein neues Mittel zur Gottwohlgefälligkeit gefunden zu haben,

während die Religion des Ideals im eigentlichen Sinne, die durch Einwirkung der Gottheit den Vollbesitz solcher inneren Güter zu erlangen strebt, wenigstens bewußt noch nicht hervortritt, und nur der häufige Aufblick zur Gottheit, unterstützt durch die religiöse Kunst, die im Dienste des Kultus die Götterideale verwirklicht, unbewußt auch diese Wirkung herbeiführt.

So ist Zeus ausgestattet zum Ideal männlicher Würde und Besonnenheit, Hera zum Ideal matronenhafter Würde, Apollo zum Ideal der Freude am Idealschönen, Aphrodite zu dem des weiblichen Liebreizes.

Aber diese ersten Ansätze einer Fortbildung der Religion der Gunstbewerbung zur Religion des Ideals sind in doppelter Hinsicht noch sehr unvollkommen. Einesteils treten auf dem Boden des Polytheismus die Ideale im Sinne des populären Bewußtseins nur als sporadische und koordinierte auf, die deshalb auch in polytheistischer Verträglichkeit friedlich nebeneinander bestehen können. Andernteils fehlt noch das bewußte Auftreten des religiösen Enthusiasmus, der die Verwirklichung des Ideals durch ein unmittelbar empfundenes Wirken der Gottheit im eigenen Innern, durch das religiöse Verhalten, die Andacht, anstrebt; es fehlt der Begriff der Gnaden- und Geisteswirkung, wenn auch die Sache bei religiös empfänglichen Gemütern unzweifelhaft vielfach vorhanden war und begeisterte Wirkungen manchen Gottheiten ja auch durch den Volksglauben zugeschrieben wurden.

Der erste dieser Mängel konnte nur auf dem Boden der monotheistischen Religionen ausgeglichen werden. Nur hier konnte die einheitliche göttliche Person Träger der vollkommenen Verwirklichung eines Seelenzustandes werden, der als der wahrhaft normale das einzige unbedingte Ziel der Sehnsucht bildet; die ideale Verwirklichung dieser Seelenverfassung erscheint gleichsam als der persönliche Charakter der Gottheit.

Das Christentum trägt unter der mythologischen Hülle, die ihm als Religion der Gunstbewerbung und nach seiner Herkunft aus der alttestamentlichen Religion anhaftet, die Züge einer Religion des Ideals. Und zwar tritt in ihm als das tiefste Bedürfnis der Menschennatur, das in der Gottheit in

idealer Vollkommenheit verwirklicht ist, im Grunde das des Eigenwertes durch sittliche Gesinnung hervor, aber es erscheint in den Urkunden der christlichen Religion verhüllt unter den Formen des aus dem Mitgefühl fließenden Bedürfnisses der Normalität der Zustände aller fühlenden Wesen. Überquellende, selbstvergeffene Menschenliebe, das auf die Befriedigung dieses Bedürfnisses in seiner höchsten Potenzierung gerichtete Streben, erscheint als das zur Herrschaft über alle Formen des Strebens bestimmte Normalstreben.

Nach der Bergpredigt (Matth. 5, 45) teilt Gott seine Gaben unterschiedslos an Freund und Feind aus nur nach dem Maße der Bedürftigkeit, und in der Erzählung vom Samariter ist es der leidende Mensch, gleichviel, was er sonst sei, der dem Streben seine Richtung giebt. Der Ausspruch im ersten Johannisbriefe, daß Gott die Liebe sei, erklärt die Gottheit für das Ideal nicht sowohl eines durch den Besitz eines Gutes befriedigten Zustandes, als eines auf die Normalität der Zustände aller Wesen gerichteten Strebens, und entsprechend ist dem Apostel Paulus (I. Kor. 13) die schrankenlose Liebe zum Nächsten als der normale Willenszustand zugleich der wahre christliche Vollendungszustand überhaupt.

Es ist evident, daß, wenn wir nach einem Naturbedürfnis für das Erstreben des Wohles des Nächsten gerade in der Form des Affektes der Liebe suchen, sich dafür nicht sowohl das Bedürfnis des Eigenwertes, als vielmehr das aus dem Mitgefühl fließende Bedürfnis, die Zustände der anderen so zu wissen, daß wir dadurch nur in wohlthuernder Weise affiziert werden können, darbietet. Dem Bedürfnis des Eigenwertes fehlt die sinnliche Lebendigkeit, die dem aus dem Mitgefühl zukommt. Es tritt dabei nur der eigentümliche Widerspruch gegen die göttliche Allgenugsamkeit hervor, daß die Gottheit als das Ideal eines unerfüllten Strebens hingestellt wird, so rührend auch die Weichheit und Zartheit des Mitgefühls ist, aus der die Schöpfung eines solchen Ideals fließen konnte. Ebenso steht diese Charakterisierung der Gottheit in Widerspruch mit dem Prädikate der Allmacht, und gerade dieser Widerspruch ist die Quelle aller der Zweifel an der göttlichen Welt-

regierung geworden, die es nicht zusammenreimen konnten, daß ein allmächtiges Wesen, vom Drange des Mitgefühls geleitet, nicht sollte von vornherein allem Elend der Geschöpfe vorbeugen können, wie dies z. B. in höchst nachdrücklicher Weise in den von Leibniz bestrittenen Ausführungen Bayles sowie bei Voltaire hervortritt.

Besonders charakteristisch für das christliche Ideal ist endlich, daß es zwar der Intention nach zugleich eudämonistisches Ideal sein will — Gott ist selig —, aber die beiden Momente des Ideals, das Streben und der Zustand, nicht nur nicht in ursächlichen Zusammenhang gesetzt werden, so daß der vollkommene Zustand, die Seligkeit, die unmittelbare Wirkung des vollkommenen Strebens wäre, sondern geradezu in einem unverföhllichen Gegensatz zu einander stehen. Das Streben aus dem Mitgefühl als beherrschendem Bedürfnis schließt schon als Streben überhaupt wegen der von allem Streben als Ursache vorausgesetzten und mit ihm selbst als Zustand verknüpften Unlust die Seligkeit aus, vollends aber durch das dem Mitgefühl zu Grunde liegende Bedürfnis der Normalität der Zustände aller Wesen, das mit Notwendigkeit die Seligkeit aufheben muß.

Die Gottheit ist nach Jesu Lehre das Ideal des alles Streben beherrschenden Strebens nach Mitfreude, d. h. nach Befriedigung des Bedürfnisses aus dem Mitgefühl. Im Himmel ist Freude über einen Sünder, der Buße thut und dadurch der Verdammnis entrinnt. Sie ist aber nur indirekt und in unvollkommenem Maße auch das Ideal der Glückseligkeit aus der Befriedigung dieses Bedürfnisses; das Ideal stellt nicht zugleich die vollkommene Lust des Befriedigungszustandes vor Augen, die wahrhaft enthusiastisch für das Streben nach demselben wirken könnte. Dieser Mangel wird durch zwei Hilfsmittel ersetzt. Einmal dadurch, daß das in der Gottheit vorbildlich dargestellte Streben, weil die Gottheit nicht bloßes Ideal, sondern als Welt schöpfer und Weltregierer zugleich Schicksalsmacht ist, zugleich heteronom als ein von der Gottheit gebotenes, als Inhalt eines göttlichen Gesetzes erscheint. Anderntheils dadurch, daß von der Gottheit, als dem Vorbilde der ge-

botenen Gesinnungsrichtung, eine enthusiastisierende Kraft zur Erzeugung der gleichen Gesinnung ausgeht, die als reale, wirkende Ursache der Umgestaltung der Gesinnung, als göttliches Pneuma, geglaubt wird. Das Ausgeschlossensein von der göttlichen Gesinnungsgemeinschaft ist der Zustand der Sündhaftigkeit, die Erhebung zu ihr ist Versöhnung mit Gott und Erlösung vom Joche der Gottentfremdung, ihre Wirkung ist Wiedergeburt des Charakters zum Streben der Liebe, ihre Vollendung Heiligung.

Hier ist denn zugleich der zweite Mangel der polytheistischen Ideale, das Fehlen einer bewußten seelischen Wirkung des Ideals, ausgeglichen, freilich mit der eigentümlichen Modifikation, die dadurch bedingt ist, daß das Ideal nicht ein Ideal des Befriedigungszustandes, sondern des Strebens ist. Aber auch so treten alle Wirkungen des angehauchten Ideals hervor, nur gleichsam mythologisch als reale persönliche Einwirkungen aufgefaßt. Die Wirkungen des Ideals erscheinen so als Gnaden- und Geisteswirkungen, die Mittel, ihrer teilhaft zu werden, Erbauung, Gebet, Kontemplation, als Gnadenmittel, der Zustand der realen Gemeinschaft mit dem Ideal als Gnadenstand oder Stand der Kindschaft. Insbesondere erscheint in den Zeugnissen Jesu das Gebet als ein wirksames Gnadenmittel. Wenn selbst die hartherzigen Menschen und der ungerechte Richter der unablässigen Bitte nicht zu widerstehen vermögen, wie viel mehr wird der himmlische Vater der zuversichtlichen Bitte um den heiligen Geist Gewährung zukommen lassen.

Hiermit hängt auch die Auffassung Jesu als Ideal der religiösen Stimmung gegenüber der Gottheit als dem Ideal der normalen Gesinnung, die Auffassung als Mittler durch religiöse Urbildlichkeit oder als indirektes Ideal zusammen. Vermöge dieser indirekten Idealität ist die Gesinnungsgemeinschaft mit ihm das hauptsächlichste Hilfsmittel der Erhebung zum eigentlichen Ideal; durch sie ist er Erlöser und Versöhner der Menschen mit Gott. Diese Auffassung der Person Jesu tritt schon bei Paulus und im Johannesevangelium neben die mythologische Vorstellung einer stellvertretenden Sühne und ist in der Schleiermacherschen Theologie ausschließlich als maß-

gebend aufgestellt worden. Das Sein und Bleiben in ihm macht den Menschen zu einer neuen Kreatur; wer in ihm bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.

Ein einfacheres und durch die im Christentum hervortretenden Besonderheiten nicht getrübtcs Beispiel der Wirkungen des angeschauten Ideals bietet die Mystik. Dieselbe entspringt durchaus auf dem Boden der im Neuplatonismus philosophisch formulierten abstrakten Gottesvorstellung, nach der die Gottheit der qualitätslose Urgrund des konkreten Seins ist, das zu ihr im Verhältnis einer vergrößerten Emanation steht. Diese Gottesvorstellung ist aber selbst nur Erzeugnis der Vorstellung des absolut Beglückenden eines abstrakten, allem Endlichen und Mannigfaltigen abgewandten Seelenzustandes, eines Ruhens in abstrakter, monotoner Einheitlichkeit des Bewußtseins, aus dem sich eine Gleichgültigkeit und Unberührtheit von allem endlichen Geschehen als das wahre Leben des Individuums nicht angehend, eine wahre und vollkommene Ataraxie, ergibt. Die Gottheit des Mystikers ist weiter nichts als das vollendete Ideal dieses beglückenden Zustandes. Um sie im Geiste anschauen zu können, bedarf es einer Entleerung des Bewußtseins von allem Endlichen und Mannigfaltigen, einer Vertiefung in einen abstrakten Bewußtseinszustand, in der stufenweise nicht nur die Vorstellungen und Interessen der äußeren Welt, sondern auch die Reflexionsvorstellungen der inneren Vorgänge zurückgedrängt und ausgelöscht werden. Schon der Fortschritt und die Vollendung dieses Seelenzustandes erscheint als Gnadenwirkung und ist in Wirklichkeit seelische Wirkung des Ideals, mit dessen vollendeter Anschauung auch die Vollendung des entsprechenden Seelenzustandes im mystischen Individuum gleichen Schritt hält. Auch hier bezeichnen die Begriffe Sündhaftigkeit und Gottentfremdung, Geisteswirkung, Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung die verschiedenen möglichen Verhältnisse zum Ideal, und als der Vollendungszustand erscheint der nur in weltentrückter Ekstase, in der das Bewußtsein selbst schwindet, zu verwirklichende Zustand der vollen Einheit mit dem Ideal.

Übertragen wir nun diese Wirkungen des angeschauten Ideals, befreit von den mythologischen Anhängeln, auf das

Urbild der durch vollkommene sittliche Gesinnung erzeugten zureichenden Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses, so liegt in der diesem Ideal zugewandten phantasiemäßigen Kontemplation die wirksamste Unterstützung des bloß intellektuellen Werturteils sowohl zur Gewinnung der principiellen Gefühlsbefriedigung und Willenseinheit, als auch zur Durchsetzung des sittlichen Willens in den einzelnen besonderen Lebenslagen, in denen er sich im Handeln gegen widerstrebende Mächte des eigenen Innern unter Schwierigkeiten auszuwirken hat. Auch hier giebt es einen Zustand natürlicher, sündlicher Entfremdung vom höchsten Bilde menschlicher Vollkommenheit und Befriedigung, eine Verhöhnung mit dem Ideal, die zugleich Erlösung vom natürlichen Zustande und Wiedergeburt zur Einheitlichkeit des Werturteils und Willens ist, Gnaden- und Geisteswirkungen, eine Kindschaft des Ideals und vor allem eine das ganze Seelenleben in die betrachtende Erhebung zum Ideal zusammenfassende Erbauung und Gebetsrichtung, die den Vollgenuß der Befriedigung aus dem höchsten Gut, Festigkeit der principiellen Willensrichtung, Trost in Leid und Unbill und Kraft zur Verwirklichung des Guten im einzelnen gewährt. Dieser dem Gebet analoge und sich oft unwillkürlich den Formen des Gebetes, dem unaussprechlichen Zeugen annähernde Ausblick zum Ideal hat, wenn er intensiv und dauernd ist, eine geradezu physiologisch erleichternde Wirkung; er hebt die Reflexwirkungen der seelischen Unlustzustände aus Kränkung, Furcht und Sorge, Verzagttheit, Ermattung, den Druck ums Herz, und gewährt also nicht nur seelische Erhebung, sondern auch Erleichterung von den körperlichen Nachwirkungen der seelischen Unlustzustände. Es ist also nicht bloße Einbildung und Erfindung, sondern beruht auf unbestreitbarer Erfahrung, wenn die Frommen die mächtigen inneren Wirkungen des Gebetes bezeugen und sich desselben als Behelfs zur Gewinnung von Kräften des Gemüths bedienen, die der bloßen verständigen Reflexion nicht zugänglich sind. Es wäre auch kaum denkbar, daß in einem Punkte, in dem unzählige sich auf ihre übereinstimmende tägliche und stündliche Erfahrung berufen, ein bloßes Hirngeispinnst vorliegen könnte. Ein mir bekannter hervorragender Arzt aus

frommer Familie, aber nicht gottesgläubig, pflegte, wenn ihm vor schwierigen Operationen enge ums Herz war, gleichsam instinktiv im Gebet Erleichterung zu suchen.

Die Religion des Ideals als phantasiemäßige Kontemplation des Vollendungszustandes im Besitze des höchsten Gutes, und zwar diese unter Voraussetzung des deutlich begründeten Werturteils, ist also der letzte Grund der Möglichkeit für das auf Eigenwert als höchstes Gut gerichtete Streben, sich als beherrschendes durchzusetzen.

10. Die eudämonistische Triebfeder des guten Willens beeinträchtigt den objektiven Wert desselben nicht.

Die Gewißheit, am objektiven Eigenwert, der dem guten Willen anhaftet, das wahre höchste Gut, die Ursache unbedingt überwiegender Lust zu besitzen, steht und fällt mit dem Vorhandensein des zureichenden, dem Bedürfnisse begründeter Selbstschätzung hinreichend Genüge leistenden Maßes von objektivem Werte beim guten Willen als solchem, gleichviel, wie er zustande kommt. Das höchste Gut begründeter Selbstschätzung durch den guten Willen ist nur realisierbar, wenn der gute Wille unter allen Umständen seines Zustandekommens das dem Bedürfnisse entsprechende Maß objektiven Wertes besitzt.

Nun entspringt aber nach dem ganzen Zusammenhange dieser Lehre von der Möglichkeit der Glückseligkeit durch Selbstschätzung der gute Wille aus der Überzeugung, durch ihn die wahre Glückseligkeit realisieren zu können. Die Überzeugung, durch die sittliche Gesinnung die aus der Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses hervorgehende Lust zu erlangen, bildet hier die Triebfeder des guten Willens; als Erfolg desselben wird die Lust der begründeten Selbstschätzung erwartet. Der letzte Zweck des Strebens nach dem Guten ist die Realisation eines Gutes: des Bewußtseins wirklichen Eigenwertes. Das Gute wird hier aus einer eudämonistischen Triebfeder gewollt. Und zwar nicht aus einer eudämonistischen Triebfeder in der verwirrenden Erweiterung der Bedeutung, die man versucht hat, dem Ausdruck Eudämonismus zu teil werden zu

lassen, nach der er nicht nur das Streben nach dem individuellen Wohlfsein, sondern auch das Wollen des allgemeinen Wohles bedeuten soll. (Vergl. E. Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus. Zur Ehrenrettung des Wohlprinzips. 1880.) Dieser zweite Sinn entspricht nicht der tatsächlichen Bedeutung des Wortes; der Eudämonismus ist nicht Utilitarismus, sondern bezieht sich ausschließlich auf das Individuum. Außerdem führt er, in diesem utilitarischen Sinne verstanden, immer wieder auf die Frage nach der individuellen Triebfeder zurück, da ja eben bestritten wird, daß ein unmittelbarer Impuls zur Verwirklichung des Gemeinwohles beim Individuum vorhanden sei.

Jedenfalls handelt es sich in unserem Zusammenhange durchaus und ausschließlich um den Eudämonismus im ursprünglichen, individualistischen Sinne; das Individuum wird als durchaus selbstisch und nur auf seine eigene Glückseligkeit bedacht vorausgesetzt.

Wenn nun mit Recht behauptet werden könnte, daß einem selbstischen Streben ein objektiver Wert niemals zukommen könnte, so wäre damit noch im letzten Momente das ganze Bemühen um Befriedigung des Bedürfnisses nach Eigenwert wieder zu nichte geworden; die erhoffte begründete Selbstschätzung würde sich als eine Selbsttäuschung herausstellen. Das für objektiv wertvoll Gehaltene wäre dies ebenso wenig, wie die eitle Ehre in ihren mancherlei Gestalten, und man könnte von den aus dem Bedürfnis der Selbstschätzung nach dem Guten Strebenden nicht einmal, wie von den um die Meinung der Menge buhlenden Pharisäern sagen: „Sie haben ihren Lohn dahin“, weil eben der erhoffte Lohn gänzlich ausbleiben würde.

In der That nun liegt diese Vorstellung, daß objektiver Wert nur einem völlig selbstlosen Streben zukommen könne, der Lehre zu Grunde, daß das Gute nur dann wirklichen Wert habe, wenn es unter völligem Ausschluß selbstischer Absichten nur um des Guten willen vollbracht werde. Diese Lehre hat, seitdem durch Kant der angeblich schmutzige und verächtliche Eudämonismus gründlich in Mißcredit gebracht war, lange eine fast unbezrüttelte Herrschaft behauptet, und es galt lange

faßt für unanständig, ihr zu widersprechen. Noch v. Hartmann hält sich unter Berufung auf Kant für berechtigt und verpflichtet, alle „individual-eudämonistischen“ Motive von seiner Ethik auszuschließen. Erst in der neuesten Zeit haben es u. a. Zeller, Sigwart, Horwicz, von denen einige hierher gehörige Aussprüche im dritten Abschnitt der Einleitung angeführt worden sind, unternommen, die eudämonistischen Motive als die einzig möglichen des Handelns wieder zu Ansehen zu bringen.

Dieser Behauptung alleinigen Wertes des selbstlos vollbrachten Guten gegenüber soll nun zuerst nachgewiesen werden, daß eine solche Vollbringung unmöglich ist, und sodann gezeigt werden, daß dem durch die Triebfeder des Eigenwertes erzielten Guten in der That objektiver Wert zukommt.

In ersterer Beziehung beruht zunächst die Behauptung, das Gute könne unter Ausschluß aller selbstlichen Beweggründe gewollt werden, auf einer der gewöhnlichen Betrachtungsweise eigenen unklaren und unvollständigen Vorstellung vom Umfange der selbstlichen Motive. Nach der gewöhnlichen Auffassung erstreckt sich das selbstliche Interesse nur auf die groben und handgreiflichen Objekte, die nach der gemeinen Meinung Ursachen des individuellen Wohlsseins sind: Sinneslust, Sicherheit des Daseins und der Befriedigung der mehr äußerlichen Wohlsseinsbedingungen, Ehre u. dgl. Das Gebiet der selbstlichen Motive erstreckt sich aber viel, viel weiter, so weit, daß in der That kein der freien Initiative des Individuums entspringendes Streben aufgewiesen werden kann, dem nicht ein, wenngleich mehr oder minder verstecktes, selbstliches Motiv zu Grunde läge.

Wenn Kant die Möglichkeit der Moralität für den „Endzweck der Vernunft“ erklärt, so bezeichnet er die Moralität damit als das wichtigste Interesse oder Bedürfnis des Menschen und das ihr gewidmete Streben für ein der Befriedigung dieses Bedürfnisses dienendes, und der gewählte Ausdruck „Endzweck der Vernunft“ ist nur eine Verlegenheitsauskunft, um der eudämonistischen Bestimmung des letzten Zweckes als eines Naturbedürfnisses zu entgehen. Daß Kant im weiteren Fortschreiten seiner Gedanken, indem er für die Moralität als Glückseligkeitswürdigkeit eine Ergänzung durch wirkliche Glück-

jeligkeit fordert, offen einer viel größeren Form des Eudämonismus anheimfällt, bedarf hier keiner besonderen Ausführung.

Alle Handlungen der Entsagung, der sogenannten Selbstlosigkeit und Selbstverleugnung, ja der freiwilligen Lebensaufopferung, sind Entsagungen und Aufopferungen nur in Bezug auf ein bestimmtes, oft sehr umfangreiches Gebiet des Selbstischen; sie für völlig selbstlos zu halten, beruht auf Unkenntnis des Umfangs der Naturbedürfnisse und der aus ihrer Befriedigung entspringenden geheimen Quellen intensiver Lust. Die Redensart „das Gute um des Guten willen thun“ hat in Wirklichkeit gar nicht den Sinn, in dem sie gebraucht wird, sondern bedeutet thatsächlich nur: das Gute um eines Gutes willen thun, das nur dem gemeinen Bewußtsein weniger bekannt ist und daher von ihm als Motiv und — nach der Realisation — als Resultat des anscheinend selbstlosen Strebens übersehen wird.

Wenn Schopenhauer den einzigen Ausweg aus dem Elend des Daseins in der von indischen Büßern und christlichen Heiligen geübten Willensverneinung findet, so beweist eben schon die Bemühung um solchen Ausweg die Unmöglichkeit, dem Eudämonismus zu entgehen. Der Verzicht auf Glückseligkeit bei diesem Auswege erstreckt sich nur auf die landläufigen Formen der Glückseligkeit; im Grunde will auch er nach seiner Façon selig werden. Das Glück der Willensverneinung ist kein schlechteres, als das der Bewußtseinsverneinung beim Neuplatoniker und Mystiker, und charakteristisch genug unterläßt Schopenhauer selbst nicht, auf den Ausdruck stiller Heiterkeit in den Zügen der heiligen Asceten auf Gemälden aufmerksam zu machen.

Der Egoismus und Eudämonismus im größeren, populären Sinne, wie überhaupt im universellen Sinne, ist ja auch bei dem auf das feinere Gut der begründeten Selbstschätzung gerichteten Streben völlig ausgeschlossen. Der gute Wille aus dem Bedürfnis der Selbstschätzung kann hinsichtlich der sogenannten Selbstlosigkeit mit jedem anderen Streben den Vergleich aushalten, da ja eine Hauptbedingung für das Wirklichwerden des höchsten Gutes die Unterwerfung nicht nur der gewöhnlich

unter dem Egoismus einbegriffenen Bestrebungen, sondern alles auf Bedürfnisbefriedigung im universionellen Sinne gerichteten Strebens unter seine Oberherrschaft bildet. Das Streben nach begründeter Selbstschätzung ist exklusiver Eudämonismus im strengsten Sinne.

Aber nicht nur thatsächlich läßt sich ein Streben nach dem Guten um des Guten willen nicht nachweisen, sondern es ist auch von vornherein nach der Einrichtung der menschlichen Natur für unmöglich zu erklären. Nach dieser Einrichtung ist, wie schon früher nachgewiesen, ein Wollen von etwas, das nicht der igenen Befriedigung dient, auf natürlichem Wege unmöglich. Daher kommt es, daß Kant, nachdem er das Sittengesetz als Forderung praktischer Allgemeingültigkeit des Strebens mit der Formel: Wille nur, was ein allgemeines Gesetz werden könnte! erklärt hat, sich vergeblich nach einer empirischen Triebfeder für die Befolgung dieses Gesetzes umsieht und nur in künstlicher Weise eine solche zurecht zu konstruieren vermag. Auch der Utilitarismus, der doch in der Inhaltsbestimmung des sittlichen Gesetzes auf ganz konkretem Boden stehen bleibt, ist den Nachweis einer ausreichenden Triebfeder für das Streben nach dem Wohle der andern bis jetzt schuldig geblieben, und das Interesse am dereinstigen Aufhören des Weltprozesses, das von Hartmann dem ethischen Streben als dem Streben nach möglicher Beförderung des Prozesses als Triebfeder zuweist, kann doch, auch abgesehen von der Hinfälligkeit der metaphysischen Voraussetzungen, als eine wirkliche Triebfeder für das gesamte Handeln eines heute lebenden Individuums im Ernst nicht angesehen werden. Diese Triebfeder kommt einesteils auf eine sehr eigenartige Species von Mitleid heraus, eines Mitleids nämlich, das durch Jahrtausende von uns getrennten Generationen die Unannehmlichkeit des Daseins ersparen will, andernteils auf ein dem stoischen Moralprincip verwandtes freies Einstimmen in die Intentionen des Weltgrundes, soweit er vernünftig ist.

Alles in allem: ein Streben, gleichviel ob sittlich oder nicht sittlich, das nicht eine wirkliche oder vermeintliche Verbesserung unfres eigenen Gefühlszustandes zum Impulse hat, ist eine Wirkung ohne Ursache. Insbesondere ist die Maxime, das Gute

um des Guten willen zu thun, eine Maxime ohne Motiv. Die Maxime als oberste Regel des Wollens kann nur aus einem Motiv, d. h. einem beherrschenden Bedürfnis, entspringen. Die Phrase „das Gute um des Guten willen“ ist eine Tautologie, bei der die Maxime stellvertretend die Funktion des Motivs mit übernehmen soll oder mit dem Motiv verwechselt, irrtümlich für ein Motiv angesehen wird. Demgemäß kann der Wert der sittlichen Gesinnung nicht an die Abwesenheit eines selbstischen Motivs geknüpft werden, weil dann ein sittliches Wollen überhaupt niemals zustande kommen könnte.

Es ist nun ferner positiv nachzuweisen, daß der Wert der sittlichen Gesinnung durch den eudämonistischen Charakter der Triebfeder nicht beeinträchtigt wird. Es ist bereits früher gezeigt, daß der objektive Wert des Guten ausschließlich in der auf seine Vollbringung gerichteten Maxime, Gesinnung, Willensrichtung beruht. Wenn der Ausdruck: das Gute um des Guten willen thun nicht ein Motiv bezeichnen oder ersetzen soll, sondern nur die auf das Gute als solches, das Gute qua Gutes gerichtete Maxime ausdrücken soll, so steht er in diesem Sinne ganz im Einklange mit der dieser ganzen Darlegung zu Grunde liegenden Auffassung. Eine Triebfeder nun, die zwar in unfaßendem Maße äußerlich Gutes erzielen könnte, aber die Maxime des Guten, das Wollen des Guten rein als solchen, nicht hervorzubringen vermöchte, würde darnach objektiv Wertvolles nicht zu produzieren vermögen. Dies gilt von einer ganzen Reihe der thatächlich zur Hervorbringung des äußerlichen Guten wirksamen Triebfedern.

Die Triebfeder des nach dem Princip der erwarteten Gegenseitigkeit das eigene Streben bemessenden Egoismus, der Sicherung des eigenen Glücksstandes, soweit er vom Verhalten der andern abhängt, durch die Bewerbung um Gegenleistung, führt auf die Maxime des äußerlich Guten, soweit das Individuum selbst sich von der Vollbringung desselben in irgend einem, wenn auch noch so entfernten Zusammenhange und Maße einen durch die Gegenleistung der andern vermittelten Vorteil versprechen kann. Sie kann in der Erwägung, daß die möglichen Fälle der Gegenleistung nicht zu übersehen sind, daß jede

Stärkung der Richtung auf das Gute in der Gesellschaft überhaupt durch Erweisung des Guten und Vorbild schließlich auch dem eigenen Zustande in irgend einem Maße zu gute kommen wird, bis zur Maxime des ausnahmslosen Wollens des Guten fortschreiten; sie kann sogar den Wunsch rege werden lassen, daß es möglich sein möchte, in den andern die Willensrichtung auf das Gute als solches zu pflanzen, obgleich es ihr freilich an den Mitteln fehlen wird, diesem Wunsche Erfüllung zu teil werden zu lassen, sie kann also zum ausnahmslosen und vollständigen Wollen des Guten führen; immer aber ist die Maxime, auf die sie führt, die Sicherstellung der Gegenleistung in irgend einem Sinne. Dies ist aber nicht die Maxime des Guten als solchen, sondern des Guten um der möglichen mannigfachen Vorteile und Güter, die durch die Gegenleistung der andern dem Individuum selbst zufließen können. Wenn das von dieser Triebfeder geleitete Individuum sich selbst jedes Thun und Wollen des Bösen untersagt und jedes Wollen des Guten zum Gesetz macht, so geschieht dies aus einem Princip sehr weitgetriebener Vorsicht und berechnender Klugheit; eine Maxime des Guten als solchen kann hier nicht entspringen, also auch ein objektiver Wert des Wollens nie zustande kommen. Außerdem ist die Voraussetzung, auf der das ganze Verfahren beruht, daß nämlich die andern sich zur Gegenleistung verpflichtet fühlen werden, nur sehr bedingt zutreffend und teilweise offenbar irrig. Der Tod des Sokrates, der sich als höchster Wohlthäter seines Volkes fühlte und deshalb in vollem Ernste die Speisung im Prytaneum beantragte, ist die schrecklichste Widerlegung seiner Voraussetzung über die Wirkungen seines Strebens, aus der seine Triebfeder hervorgeht. Mit der Aufdeckung dieses Irrtums in der Voraussetzung wird dann aber auch die Kraft der Triebfeder hinfällig und der Egoismus der Selbsthülfe tritt in seine Rechte.

Auch die Triebfeder des Mitgefühls vermag zur Vollbringung des äußerlichen Guten im umfassendsten Maße anzuregen. Der vom Übel der andern unlustvoll und vom Wohlsein der andern lustvoll Verführte kann nicht nur bestrebt sein, das ihm aktuell entgegentretende Übel der andern zu beseitigen

und ihr aktuelles Wohl zu fördern, sondern er kann die umfassendsten Vorkehrungen zur Einschränkung des Übels und zur Vermehrung des Wohles in der Welt treffen, kann von den äußerlichen Formen des Übels und Wohlseins auf die tieferen und tiefsten Quellen zurückgehen, um das Übel nicht bloß symptomatisch zu heilen und das Wohlsein auf festen Fundamenten zu errichten, er kann sogar diesem Streben die Gesamtheit seines Strebens unterordnen und es zu seiner Lebensaufgabe erheben; immer wird die Maxime dieses Strebens nicht das Gute an sich sein, sondern nur weil und insoweit es ihm selbst lustvoll und sein Gegenteil unlustvoll ist. Die letzte und geheimste Maxime des Mitleidsgefühls lautet: Wolle diejenigen Zustände der andern, die wegen der eigenen, auf dem Mitleidsgefühl beruhenden Mitleidenschaft dir selbst lustvoll sind, dir Mitfreude bereiten. Auch diese Maxime beruht auf einem Zustandsbedürfnis und zielt auf Herstellung von Zustandslust durch Verbesserung der eigenen Daseinsbedingungen und des eigenen Gefühlszustandes, sofern er von diesen abhängig ist; auch sie kann daher dem Streben keinen Eigenwert verleihen.

Noch weniger günstig für den Eigenwert liegt die Sache bei der Triebfeder der Ehre, mag dieselbe als thatächliches Gechrtwerden oder als selbstgependetes Zeugnis des Ehrenwertseins nach der herrschenden Norm des Ehrenwertens, also als Ehrenhaftigkeit, erstrebt werden. In beiden Fällen geht die Maxime nicht auf das Gute, sondern auf das von irgend einem Kreise der Menschen als des Lobes würdig Erachtete. Dies kann je nach der Beschaffenheit des Kreises ein nach dem Maßstabe des Guten Gleichgültiges oder selbst Verwerfliches sein, es kann ein wirkliches Element des Guten sein, es kann bei der äußersten Vertiefung des Ehrbegriffes, wenn das Urtheil der edelsten und tiefsten Geister aller Zeiten zu Grunde gelegt wird, sogar ein mit dem Guten selbst wesentlich zusammenfallendes sein; immer aber geht die eigentliche Maxime nicht auf das Gute selbst, sondern auf das von den Menschen Anerkannte, weil die Triebfeder auf die Anerkennung der Menschen oder auf Selbstanerkennung nach dem Maßstabe des von den Menschen Anerkannten geht. Die Triebfeder ist hier zwar nicht auf Be-

friedigung eines bloßen Zustandsbedürfnisses, sondern auf Eigenwert gerichtet, aber nicht auf selbständig erkannten, begründeten Eigenwert, sondern auf das, was nach dem mehr oder weniger begründeten Urtheil der andern für Eigenwert gilt. Es kann also auch hier nicht objektiver Wert an sich herauskommen, sondern objektiver Wert nur nach der Schätzung und Meinung der andern, die für das Individuum als Autorität gelten, also nicht autonomer, sondern autoritativ begründeter, heteronomer oder Reileigenwert.

Dies sind die bedeutendsten Fälle, in denen die aus einem Grundbedürfnis entspringende Triebfeder wenigstens teilweise, in vielen Fällen auch vollständig auf das Streben nach dem Guten führt. Auf die Maxime des Guten als solchen aber führt nur die Triebfeder des erkenntnismäßig begründeten, vom Urtheil der andern unabhängigen Eigenwertes. Die Maxime derselben lautet: Wille das Gute als das wirklich und allein objektiv Wertvolle! Nur die Triebfeder des wahren Eigenwertes vermag den guten Willen, die sittliche Gemüthung als unvermischte und ausschließliche Ursache des äußerlichen Guten zu erzeugen. Mehr aber kann weder verlangt noch geleistet werden. Es giebt nichts absolut Wertvolles in der Welt, als den guten Willen.

Auch rein empirisch betrachtet richtet sich der Wert eines Objekts in letzter Instanz, wie bereits ausgeführt, nicht sowohl nach der Bedeutung oder Mannigfaltigkeit der von ihm zu erwartenden Dienste, als vielmehr nach dem Maße der Sicherheit, mit dem wir auf sie rechnen können. Eine Brauchbarkeit, die gerade im entscheidenden Augenblick oder unter schwierigen Umständen versagt, kann als solche nicht in Rechnung gestellt werden. Bei dem auf dem wahren Wege nach Eigenwert strebenden Menschen, der in dieser Richtung seines Strebens ausschließlich seine Befriedigung findet, ist die Gewißheit, daß er nie von dieser Richtschnur seines gesamten Strebens abweichen wird, eine unbedingte und unwandelbare. Es muß also das allgemeine Werturtheil auch von mehr äußerlichen Erwägungen aus dem auf die Lust aus der begründeten Selbstschätzung durch das Gute gerichteten Willen einen zureichenden objektiven Wert unverkürzt zuerkennen.

Hiermit ist also nachgewiesen, daß ein nicht nur willkürlich dafür gehaltenes, sondern der verhältnismäßigen Dringlichkeit der Grundbedürfnisse nach wahrhaft diese Bezeichnung verdienendes höchstes Gut existiert und daß alle Bedingungen seiner Realisierbarkeit gegeben sind. Es ist erwiesen, daß Glückseligkeit durch zureichende Befriedigung des als Eigenwertbedürfnis richtig verstandenen Selbstschätzungsbedürfnisses möglich ist. Somit ist also eine vierte Möglichkeit der Glückseligkeit und zwar diesmal nicht auf Grund gebrechlicher und zerstörbarer Voraussetzungen, sondern auf dem Grunde der menschlichen Natur selbst nach ihrem wahren und vollkommenen Wesen nachgewiesen.

Es erübrigt noch, einige Zeugnisse des Hervortretens verwandter Vorstellungen bei Philosophen und Dichtern anzuführen und auf die Tragweite des gewonnenen Princips für das Glückseligkeitsbedürfnis der Menschheit und das Interesse der Gesellschaft hinzuweisen.

11. Zeugnisse.

Der erste Philosoph, der auf den überlegenen Lustwert der begründeten Selbstschätzung aufmerksam macht, ist Descartes. Nachdem seine Bemühungen, bei voller Anerkennung der mechanischen Naturerklärung durch Beweis des Daseins Gottes und der Möglichkeit einer immateriellen Seele der Kirchenlehre eine wissenschaftliche Substruktion zu geben, von seiten der Kirche einer ablehnenden Haltung begegnet waren, zog er sich in der 1647 verfaßten Schrift „*Les passions de l'ame*“ ganz auf die rein menschliche Lösung des Glückseligkeitsproblems zurück. In dieser Schrift nun finden sich die merkwürdigen Sätze, die als Zeugnis einer weitgehenden Übereinstimmung mit der vortragenen Lehre vom höchsten Gute gelten müssen. Die Hauptpunkte sind folgende.

Verwunderung über die Größe eines Gegenstandes ist Schätzung (*estime*), über die Kleinheit Geringschätzung (*mépris*). Betrachten wir die betreffenden Gegenstände als freie Ursachen, die fähig sind, Gutes oder Böses zu thun, so wird die Schätzung zur Verehrung (*vénération*), die Geringschätzung

zur Verachtung (*dédain*). Beide Gefühle können wir auch auf uns selbst übertragen und zwar sowohl in der momentanen Form des Affekts (*passion*), wie in der dauernden der Stimmung (*habitude*). In beiden Formen nennt Descartes die Selbstschätzung *magnanimité*, die Selbsteringschätzung *humilité*, die entgegengesetzten Extreme beider Gefühle Stolz (*orgueil*) und Selbstverachtung (*bassesse*) (Art. 54 f.). Diese Beziehung der Schätzung auf uns selbst ist ihm für die Glückseligkeit vornehmlich von Wichtigkeit, wie auch ihre Stärke schon in den deutlichen Ausdrucksbewegungen, in Mienen, Geberden, Gang und allen Bewegungen, in denen sie sich in diesem Falle äußert, hervortritt (151).

Einer der Hauptpunkte der Weisheit ist, zu wissen, in welcher Weise und um welches Grundes willen man sich schätzen oder geringschätzen dürfe. Die berechtigte Selbstschätzung beruht ihm auf dem wahren Edelsinn (*générosité*). Dieser besteht in zwei Stücken. Seine Vorbedingung ist jene absolute Freiheit des Willens, die auch sonst als charakteristischer Zug der Descartes'schen Psychologie bekannt ist. An unsrer Stelle (152 f.) wird sie als freie Verfügung über die eigenen Willensakte bezeichnet und ihr nachgerühmt, daß sie den Menschen gottähnlich mache. Als Grundlage des wahren Edelsinns kommt sie insofern in Betracht, als durch sie die Willensakte das eigenste Erzeugnis des Menschen selbst werden und er wegen ihrer mit Recht gelobt und getadelt, also einem Werturteil unterworfen wird. Das eigentliche Wesen des Edelsinns selbst besteht sodann in dem festen Entschluß, von dieser Freiheit nur einen guten Gebrauch im Sinne der Tugend zu machen, also in der sittlichen Gesinnung, als deren Triebfeder also hier offenbar das Bedürfnis der Selbstschätzung erscheint. Aus dem wahren Edelsinn leitet Descartes alle guten Gesinnungen und Handlungen und die Festigkeit gegen die irreleitenden Einflüsse der Affekte und Begierden ab (154—158), insbesondere auch die Seelenruhe gegenüber dem Schicksal (145); derselbe ist ihm überhaupt der Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit (187, 203 f.). Dieser Edelsinn nun bewirkt den höchstmöglichen Grad von Selbstschätzung, zu dem der Mensch überhaupt berechtigt

ist (153), bewahrt aber zugleich vor den falschen Extremen des Stolzes und der Selbstgeringschätzung (154 f. 157 f., 161).

Der Edelsinn ist der Anlage nach angeboren, da nicht alle Seelen, die Gott in unsre Körper einschleift, in gleichem Maße edel und stark sind, kann aber auch durch eine gute Erziehung und besonders durch Betrachtung der Freiheit des Willens und der Vorteile aus dem festen Entschlusse des guten Gebrauchs derselben (also der daraus entspringenden begründeten Selbstschätzung) geweckt werden (161).

Mit dieser Gefühlsgruppe nun fließt ein anderes Gefühl zusammen, das der Selbstzufriedenheit (*satisfaction de soi-même*). Während er die Gefühle der Schätzung unmittelbar von seinem Grundaffekt, der Verwunderung, ableitet, ist die Selbstzufriedenheit eine besondere Art der Freude, die dadurch entsteht, daß wir als Ursache des uns zu teil werdenden Guten uns selbst betrachten. Sie ist das süßeste aller Gefühle, ihr Gegenteil, d. h. diejenige Art der Trauer, bei der wir uns selbst als Ursache des uns zustoßenden Übels betrachten, ist die Reue. Diese ist das bitterste aller Gefühle (61, 63).

Die wahre Selbstzufriedenheit, die so mächtig ist, daß sie das Glück begründet, entspringt aus der Tugend (148). Schon hier also ist dasselbe, was Ursache der wahren Selbstschätzung war, die sittliche Gesinnung, auch Ursache der wahren Selbstzufriedenheit.

Tritt nun letztere als habituelle Stimmung im Gefolge des standhaften Entschlusses zur Tugend, also des Edelsinns, auf, so heißt sie Seelenfriede (*tranquillité*) und Gewissensruhe (*repos de conscience*); tritt sie momentan als Folge einzelner tugendhafter Entschlüsse und Handlungen auf, so erscheint sie als eine Art des Affekts der Freude, die deshalb die süßeste aller Freuden ist, weil ihre Ursache, eben das gute Handeln, ganz von unserm freien Willen abhängt.

Ihr Gegenteil ist auch hier die Reue, die ebenfalls hier nicht, wie an der früheren Stelle, im bloß eudämonistischen Sinne als Wirkung des uns selbst zugefügten Schadens, sondern im engeren moralischen Sinne als Wirkung des vollbrachten Bösen erscheint. Sie ist aus demselben Grunde, aus

dem die wahre Selbstzufriedenheit das süßeste der Gefühle ist, ein sehr bitteres Gefühl (190 f.).

So fließen der Sache nach die begründete Selbstschätzung und die berechtigte Selbstzufriedenheit in eins zusammen, wenngleich Descartes dies nirgends ausdrücklich ausspricht. Beide preist er als wertvolles Gut und Quelle der wahren Glückseligkeit, beide macht er eben deshalb zur Triebfeder der sittlichen Gesinnung. Eine Art von einheitlicher Formulierung seines Standpunktes giebt folgende Briefstelle (I. 6): *Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alienius nostrae conscientia*. Hier deckt der Ausdruck *perfectionis conscientia* sowohl die begründete Selbstschätzung, wie die wahre Selbstzufriedenheit, und deutlich erscheint dies Bewußtsein als die Ursache der wahren Glückseligkeit und also als die eudämonistische Triebfeder des Strebens nach Vollkommenheit. Zugleich aber tritt hier der Hauptmangel der Theorie hervor, insofern es auch Descartes nicht gelingt, das sittliche Wollen als Wirkung des Strebens nach Selbstschätzung verständlich zu machen, nämlich das Fehlen des deutlichen Bewußtseins, daß das Bedürfnis nach Selbstschätzung seinem wahren Wesen nach Bedürfnis nach objektivem Werte ist. Der Ersatz dieses Gedankens durch die Freiheitslehre und durch die Lebensart, daß der Edelmann die wahrhaft wertvolle Gesinnung sei durch den Entschluß, die Freiheit richtig zu gebrauchen, sowie durch den vagen Begriff der Vollkommenheit, ist unzulänglich. Hätte Descartes den Begriff des objektiven Wertes entwickelt, so hätte sich seine Theorie über das Niveau eines bloßen Ahnens des Richtigen zu einer in sich geschlossenen Lehre vom wahren höchsten Gute entwickeln können.

Eine Weiterbildung und zugleich eine Umgestaltung dieser Descartes'schen Theorie bildet die Glückseligkeitslehre der Ethik Spinozas. Dieselbe beruht ganz und gar auf den Grundbegriffen der „Leidenchaften der Seele“ und bildet einen der Punkte, an denen die Abhängigkeit Spinozas von Descartes als Ausgangspunkt evident hervortritt. Es bedarf hier nicht eines Eingehens auf die tieferen Zusammenhänge der Lehre,

sondern nur der Hervorhebung der charakteristischen Weiterbildung der Lehre von der Selbstzufriedenheit.

Spinoza knüpft in dieser Beziehung an den in Artikel 61 der „Leidenchaften“ entwickelten Gegensatz von Freude und Traurigkeit an. Freude ist bei ihm die Lust aus dem Bewusstsein der Erhebung zum wahren Wesen seiner selbst, zur Vollkommenheit, nach Leib und Seele. Dieses wahre Wesen unser selbst ist seinem allgemeinsten Ausdruck nach Aktivität, in der besonderen Beschränkung auf die Seele ist sie denkendes Erkennen. Die treibende Kraft dieser fortschreitenden Erhebung, ist der appetitus, der nur die dem Menschen eigentümliche Form des den Dingen überhaupt zukommenden conatus ist (III. 6. 7). Sie vollzieht sich auf allen Stufen in strengem Parallelismus zwischen Leib und Seele (V. 39 u. a. Stellen).

Wird eine Ursache dieser Freude erkannt, so überträgt sich die Lust auf diese Ursache als ihr Objekt und wird Liebe im weitesten Sinne. Die Liebe ist Lust an der Ursache der Freude; sie erhöht die Freude durch die Vorstellung der Ursache. Ist die Ursache eine äußere, so entsteht die Liebe im engeren Sinne (III. Def. 6), ist sie das Subjekt selbst, so entsteht Selbstzufriedenheit (*acquiescentia in se ipso*). Diese ist, wie bei Descartes, die wahre Selbstschätzung, die berechnigte Form der Selbstliebe, der Gegensatz der Selbstgeringschätzung (*humilitas*). Ganz wie bei Descartes treten auch hier die beiden entgegengesetzten Extreme des Stolzes (*superbia*) und der Selbstgeringschätzung (*abjectio*) auf. Die Selbstzufriedenheit ist demnach im allgemeinen die Lust aus der Vorstellung seiner selbst als Ursache seiner Aktivität (III. Def. 25, 26, 28, 29 mit den Expositionen). Die Selbstzufriedenheit nun ist „das Höchste, was wir erhoffen können“ (IV. 52 Schol.), also das wertvollste Gut.

Mit dem allgemeineren Begriffe der Vollkommenheit als Aktivität hat Spinoza ein Princip eingeführt, durch das der Edelstimm im Descartesschen Sinne zur niedrigsten Ursache der Selbstzufriedenheit herabgedrückt und überhaupt für letztere die Möglichkeit einer Entwicklung in drei Stufen, entsprechend den drei möglichen Stufen der Aktivität, begründet wird.

Auf der unvollkommensten Stufe der Aktivität, die auf seelischer Seite die des verworrenen Vorstellens ist, entspringt die Selbstzufriedenheit aus der Vorstellung, anderen aus freiem Willen Lust bereitet zu haben; ihr Gegenteil ist die Reue, die ebenfalls durch die Vorstellung, eine freie Ursache zu sein, bedingt ist (III. 30 mit dem Scholion; Def. 27). Es ist deutlich, wie hier das Descartes'sche Princip den Ausgangspunkt, aber auch zugleich den zu überwindenden Standpunkt bildet.

Die zweite Stufe der seelischen Aktivität ist die der Vernunftserkenntnis. Auf ihr erst wird die Selbstzufriedenheit in Wahrheit Lust aus der Vorstellung seiner selbst als Ursache seiner Aktivität, denn die wahre Macht des Menschen zu handeln oder Tugend ist die Vernunft selbst. Die auf dieser Erkenntnisstufe entspringende Selbstzufriedenheit ist die höchste, die es überhaupt geben kann, also überhaupt das wertvollste Gut, das dem Menschen zu teil werden kann (IV. 52 mit Beweis u. Schol.).

Auf der dritten Stufe der Erkenntnis nämlich, der Stufe der intuitiven und völlig adäquaten Erkenntnis der Dinge unter der Form der Ewigkeit, entspringt allerdings auch noch eine Form der Selbstzufriedenheit, die aber mit der intellektuellen Liebe zu Gott als der wahren Ursache der Lust aus der Erhebung zur Vollkommenheit als Selbstliebe Gottes gleichsam zu einer nicht mehr beschränkt individuellen, sondern die Gottheit selbst zum Subjekt habenden Form der Selbstzufriedenheit zusammenfließt. Der Unterschied zwischen der äußeren und inneren Ursache der Freude verschwindet auf dieser Stufe, daher auch der Ausdruck nicht mehr *acquiescentia in se ipso*, sondern einfach *acquiescentia* lautet.

Spinoza hebt jedoch auch auf dieser Stufe zunächst noch das Subjekt selbst als Ursache der Lust aus der erreichten Vollkommenheitsstufe hervor. Die Freude aus der erreichten Vollkommenheit wird durch die begleitende Vorstellung des eigenen Vermögens als Ursache zur höchstmöglichen Form der *acquiescentia*. Denn mit Recht kann sich der Geist, sofern er selbst seiner Natur nach ewig und daher zur Erkenntnis unter der Form der Ewigkeit befähigt ist, für die adäquate Ursache der Erreichung dieser Vollkommenheitsstufe halten (V. 27, 31).

Diese dritte Stufe der *acquiescentia* aus der intuitiven Erkenntnis ist aber unmittelbar die höchste Glückseligkeit oder die Seligkeit (*beatitudo*) selbst. *Beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur* (IV. Anhang Kap. 4).

Da nun aber der Geist auf dieser Erkenntnisstufe zugleich sich selbst, eben als ein Ewiges, in Gott seiend weiß (V. 30), so wird zugleich als Ursache der vorhandenen Freude Gott selbst aufgefaßt, woraus die intellektuelle Gottesliebe entspringt (32). Diese ist aber im letzten Grunde die Selbstliebe Gottes, so daß die höchste Form der *acquiescentia* des menschlichen Geistes im Grunde ein Teil der Freude Gottes an seiner eigenen Vollkommenheit, begleitet von der Vorstellung seiner selbst als Ursache, also eine Äußerung der göttlichen Selbstzufriedenheit ist. *Nam sive hic amor (nämlich die Selbstliebe) ad Deum refertur sive ad mentem* (in beiden Fällen als Subjekt und Objekt), *recte animi acquiescentia, . . . appellari potest* (V. 35 f. mit Schol.).

Diese Theorie der Selbstschätzung stellt insofern einen Fortschritt über Descartes dar, als dessen vage Freiheitsvorstellung beseitigt wird. Andernteils aber bezeichnet sie gerade in dem Punkte, in dem sie über Descartes hinauszuschreiten bemüht ist, in der Begründung der Selbstzufriedenheit auf die fortschreitende Vollkommenheit unsres Wesens, einen thatsächlichen Rückschritt. Während nämlich der Descartessche Edelstimm wenigstens thatsächlich noch den objektiven Wert einer für die andern heilsamen Willensrichtung hatte, wenngleich Descartes aus diesem Umstande den Wert nicht ausdrücklich ableitete, beruht die Selbstzufriedenheit bei Spinoza lediglich auf der Vorstellung des eigenen Wesens als eines zur Vollkommenheit Angelegten und Fortschreitenden; es wird zwar ein Wertmaßstab aufgestellt, aber ein solcher, aus dem objektiver Wert in Wirklichkeit nicht abgeleitet werden kann, weil der Wert nicht in der Richtung auf Verbesserung der Gefühlszustände der andern, sondern nur in der eigenen intellektuellen Vervollkommenung gefunden wird, dessen Ursache die sich entwickelnde Naturanlage ist. Was bei Descartes die Grundlage des Wertvollen war,

die angeborene Vollkommenheit der Seele, das wird bei Spinoza unter Beschränkung auf das intellektuelle Vermögen das ganze Wertvolle. Die Ansätze zur ethischen Begründung des Wertes bei jenem werden hier überwuchert durch eine intellektualistisch-naturalistische Begründung.

Die Descartes'schen „Leidenenschaften“ und das System Spinozas bilden eine charakteristische Episode in der ganz auf dem christlichen Seligkeitsgedanken beruhenden christlichen Philosophie und haben in ihrer Unabhängigkeit von diesem Princip keine unmittelbare Nachfolge gefunden. Erst das 18. Jahrhundert zeitigt verwandte Bestrebungen unter dem Gesichtspunkte einer Begründung des sittlichen Willens unabhängig von der religiösen Triebfeder. Unter diesen Moralisten nimmt Friedrich der Große eine hervorragende Stellung ein. Seine Gedanken über die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns sind um 1770 zur Reife gekommen und finden ihren deutlichsten Ausdruck in dem in diesem Jahre veröffentlichten *Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale*. Friedrich unterscheidet sich zunächst von Descartes im Punkte des freien Willens: er ist unbedingter Determinist in dem Sinne, daß der Mensch nur durch selbstliche Motive bestimmbar ist. Es kommt daher auf Erkenntnis der wahren Güter an. Er geht nun gleichsam im pädagogischen Sinne die ganze Skala der gemein egoistischen Interessen durch, die den Menschen zum Willen des Guten bestimmen können. An die Spitze dieser aufsteigenden Reihe von Motiven tritt ihm die wahre Selbstzufriedenheit. Dauerndes Glück können wir nur in uns selbst finden; es besteht im vollkommenen Seelenfrieden, der sich auf die Zufriedenheit mit uns selbst gründet, darauf, daß unser Gewissen uns erlaubt, unsern Handlungen Beifall zu schenken. Ein rohes und hartes Herz kann bei allem scheinbaren Glück, wenn es sich selbst betrachtet, sich nur verabscheuen.

Wenn Kant den guten Willen oder die Tugend als Glückseligkeitswürdigkeit zwar nicht als das ganze und vollendete höchste Gut, aber doch als das höchste Gut im Sinne des obersten, nämlich als Bedingung betrachtet, ohne die keine wirkliche Glückseligkeit möglich ist (Grundlegung VIII. 6, Prakt.

Kritik VIII. 246 ff.), so ist er nur einen Schritt von der Lehre entfernt, daß objektiver Eigenwert das höchste Gut ist. Was ist denn wohl die Glückseligkeitswürdigkeit anders, als der der sittlichen Gesinnung anhaftende Eigenwert? Hätte ihn nicht die Forderung der Freiheit und Verantwortlichkeit und die Abneigung gegen jeden Eudämonismus auf den kategorischen Imperativ und der Wunsch, die theoretisch zerstörten Grunddogmen der Vernunftreligion praktisch wieder aufzurichten, auf die Forderung einer Ergänzung der Glückseligkeitswürdigkeit durch tatsächliche Glückseligkeit geführt, so lag es außerordentlich nahe, der Glückseligkeitswürdigkeit den Begriff des Eigenwertes zu substituieren und das Bewußtsein desselben ohne Einschränkung für das höchste Gut zu erklären. Er wäre so allerdings auch zu einem Eudämonismus gelangt, aber doch nur zu jener exklusiven Form desselben, mit der er sich vielleicht hätte ausöhnen können, zumal er in seiner Lehre, daß die Glückseligkeitswürdigkeit einer Ergänzung durch tatsächliche Glückseligkeit bedürfe, ohne dies einer viel verderben Form des Eudämonismus anheimfällt.

Steht in dem besprochenen Gedankenkreise Kant der Vorstellung des subjektiven oder Lustwertes der sittlichen Gesinnung wenigstens nahe, so hat er in den bereits im 8. Abschnitte angeführten Äußerungen im Eingange der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten den absoluten objektiven Wert der sittlichen Gesinnung in unumwundener Weise anerkannt. Die Eingangsworte dieser Schrift: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ könnten, wenn durch den Begriff des Wertbedürfnisses als des beherrschenden Bedürfnisses unsrer Natur der Übergang vom objektiven zum subjektiven Werte hergestellt würde, geradezu als Motto für die ganze hier gegebene Lösung der Glückseligkeitsfrage dienen.

Die Unterscheidung des Bedürfnisses einer Bedeutung des Daseins von den bloßen Zustandsbedürfnissen und die Erkenntnis des ersteren als des absolut dringlichen findet sich zwar nicht mit voller Deutlichkeit und Bestimmtheit ausgesprochen, aber doch wenigstens in einzelnen bedeutsamen Äußerungen

angedeutet bei Schopenhauer und v. Hartmann. Schopenhauer beklagt öfter die Zweck- und Bedeutungslosigkeit des Daseins und weiß nicht, was die ganze Komödie soll. Er findet daher (Parerga II. 10 am Ende), daß „ein immer fort-lebendes Geschlecht ohne weiteren Zweck, als den, nur so da-zusein, objektiv lächerlich und subjektiv langweilig“ wäre. Und bei v. Hartmann finden sich in dieser Richtung folgende be-merkenswerte Aussprüche (Phil. des Unbewußten, 9. Aufl. II. S. 386): Alle Vervollkommenung unsrer Zustände durch den Fortschritt der Wissenschaften würde nur „die Frage um so brennender ins Bewußtsein treten lassen, was denn nun mit diesem Leben anzufangen, mit welchem Inhalte von absolutem innerm Werte es zu erfüllen sei“. — „Alle Annäherung an das Ideal des besten auf Erden erreichbaren Lebens muß die Frage nach dem absoluten Werte dieses Lebens nur zu einer immer brennenderen machen“. v. Hartmann findet in dieser mit der Vervollkommenung der Zustände Schritt haltenden Ent-wicklung des Bedürfnisses nach einer objektiven Bedeutung des Daseins einen Hauptgrund für die Irrigkeit der Vorstellung, die er das dritte Stadium der Illusion nennt, daß in der Zukunft des Weltprozesses ein vollkommener Glückszustand möglich sei.

Nicht nur bei den Philosophen, sondern auch bei den Schriftstellern und Dichtern findet sich manche an den ent-wickelten Gedankenkreis anklingende Überzeugung. Ich führe nur einige Proben an.

Offenbar wird die absolute Dringlichkeit des Selbstschätzungs-bedürfnisses gekennzeichnet, wenn sich Benjamin Franklin in seiner Selbstbiographie (Schluß der ursprünglichen Niederschrift) folgendermaßen ausspricht: „In Wirklichkeit ist vielleicht keine unsrer natürlichen Leidenschaften so schwer zu überwinden, wie der Stolz. Verhülle ihn, kämpfe mit ihm, schlage ihn nieder, erstick ihn, demütige ihn, soviel du willst; er ist immer thätig und wird immer hier und da hervorbrechen und sich fühlbar machen. . . . Selbst wenn ich annehmen könnte, ich hätte ihn vollständig überwunden, würde ich wahrscheinlich auf eben diese meine Demut stolz sein“.

Wenn auch nicht gerade direkt auf dem Begriff des Eigenwertes, so doch auf dem des gewollten Guten als höchster Lustursache beruht im zweiten Teile des Faust das Eintreten des Momentes, wo Faust zum Augenblicke spricht: Verweile doch, du bist so schön. Nicht einmal die Vollendung des Guten, sondern die bloße Vorstellung eines zu Nutz und Frommen einer Bevölkerung, die dadurch als freies Volk auf freiem Grunde steht, einem Sumpfe abgerungenen Stückes Land erscheint ihm in so hohem Maße beglückend, daß er dadurch die im Pakte mit dem Bösen gestellte Forderung erfüllt sieht und stirbt. Das höchste Beglückende ist ihm der auf Menschenwohl gerichtete Wille.

Wie im Faust das Beglückende, so betont Goethe in dem Gedichte „Das Göttliche“ den absoluten Wert der sittlichen Gesinnung. Wir vermögen das Göttliche weder in der Natur, noch im Schicksal zu finden. Die Natur ist „unfühlend“, das Schicksal blind. Nur im Wollen und Wirken des edlen, hilfsreichen, guten Menschen erblicken wir die Verwirklichung der Vorstellung göttlicher Wesen; in ihm allein zeigt sich eine sichere Spur des Göttlichen in der Welt. Das Gedicht ist gleichsam eine Ausführung des von Spinoza als Sprichwort angeführten Satzes: *Homo homini deus*. Wenn Goethe auf diesen einzigartigen Wert des guten Willens die Mahnung gründet:

Edel sei der Mensch,
Hilfsreich und gut!

so ist damit wenigstens indirekt der Gedanke ausgesprochen, daß eben dieser absolute Wert der sittlichen Gesinnung die Triebfeder zu ihrer Realisierung sein soll.

Zugleich kann man in dem Gedicht einen entfernten Anklang an die Religion des Ideals finden. Das Göttliche ist in den uns zugänglichen Gebieten des Seienden nicht realisiert. Nur der edle Mensch ist uns ein „Vorbild“ des Göttlichen, sein Beispiel kann uns lehren, das Göttliche als vorhanden — nämlich doch wohl nur als Ideal menschlichen Strebens — zu glauben. Wir haben auch hier, wie im Christentum, ein Ideal nicht eines vollkommenen Zustandes, sondern eines vollkommenen Strebens; der Unterschied von der christlichen Vorstellung be-

steht nur darin, daß der Dichter wenigstens durchblicken läßt, daß es sich nicht um ein im Weltgrunde realisiertes, sondern um ein bloßes Ideal handelt.

Ein Zeugnis für das absolut Beglückende der sittlichen Gesinnung ist es auch, wenn Schiller im Gedicht „Die Ideale“ im Wirken für einen künftigen Vollendungszustand der Menschheit das wahre höchste Gut erkennt. Nachdem sich alle Glückseligkeitsträume der Jugend als nichtig herausgestellt haben, ist ihm außer der hingebenden Freundschaft, die alle Wunden heilt, als einzige Erhebung über das Leid des Lebens übrig geblieben

Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam aufbaut, nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur um Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.

Die Teilnahme an der langsam fortschreitenden Arbeit, die auf Ausgleichung der Differenz zwischen dem Urbilde und dem realen Zustande der Menschheit gerichtet ist, wird hier für den wahren Hort des Glückes erklärt. Der Bau der Ewigkeiten ist dieser in unendliche Ferne gerückte Vollendungszustand, die Schuld der Zeiten der noch vorhandene Abstand von der Vollendung.

12. Die Bedeutung des wahren höchsten Gutes für die Grundinteressen des Individuums und der Gesellschaft.

Das Verhältnis der Güterlehre im allgemeinen zu den praktischen Wissenschaften als den Theorien des Handelns ist bereits im zweiten Abschnitt der Einleitung erörtert. Jetzt, nachdem ein festes Resultat, ein Princip, gewonnen, bedarf es noch eines kurzen Blickes auf die Konsequenzen dieses Principes nicht sowohl für die Theorie des praktischen Verhaltens, als vielmehr für die Gestaltung dieses Verhaltens selbst, und zwar sowohl für das Individuum, wie für die Gesellschaft.

Das Individuum wird in seinem Streben durch das uni-

verselle Grundbedürfnis nach höchstmöglicher Realisierung seiner Glückseligkeit geleitet. Es verfolgt dieses Streben zunächst in ganz naturalistischer Weise, indem es die Bedürfnisse mehr oder weniger koordiniert und durch eine nur partiell geregelte, ebenfalls koordinierte Mannigfaltigkeit von Bestrebungen zu befriedigen sucht. Schreitet es jedoch in seiner Entwicklung fort, so wird ihm diese unsystematische Mannigfaltigkeit ungenügend erscheinen, und es wird ihm wünschenswert sein, beherrschende Gesichtspunkte für sein Glückseligkeitsstreben und wo möglich ein einheitliches Princip zur Erhebung desselben auf die Stufe des einheitlichen, systematisch unterordnenden Willens zu finden, zumal auch die mannigfaltigen Güter von verschiedenem Lustwerte und ungleicher Bedeutung für die Glückseligkeit erscheinen. Es hat das Bedürfnis zur ethischen Subordination seiner Bestrebungen unter ein einheitliches Princip der Glückseligkeit.

Hier bietet sich nun zunächst der Epikureismus dar mit der Anweisung zur systematischen Unterordnung seines Strebens unter das Princip des höchstmöglichen Betrages von Lust jeder möglichen, aber möglichst wertvollen Art in jedem Zeitabschnitte des Daseins. Es bieten sich auch die mannigfachen Standpunkte dar, die irgend ein einzelnes Gut als das angeblich absolut wertvolle anpreisen. Erst mit der Erkenntnis aber, daß alle Güter, die sich nur auf vervollkommnung seiner Zustände beziehen, nicht aber diesen Daseinszuständen eine Bedeutung, einen Wert verleihen, für die Glückseligkeit unzulänglich sind, weil das tiefste Grundbedürfnis auf Eigenwert geht, ist der wirklich haltbare Standpunkt für die systematische Beantwortung der Frage: Wie ordnen wir unser Leben, um wahrhaft glücklich zu werden? gewonnen. Die Antwort lautet in fortschreitender Bestimmtheit gemäß den in den vorhergehenden Abschnitten gegebenen Nachweisungen: Realisiere Eigenwert als berechtigten Grund zur Selbstschätzung! Gib deinem Streben die ausschließliche Richtung auf Hervorbringung von objektiv Wertvollem durch Beglückung deiner Mitgeschöpfe! Laß das letzte Ziel deines Strebens die Erhebung deiner Mitmenschen zum Bewußtsein wirklichen Eigenwertes durch sittliche Gesinnung sein!

Dem bei diesen Regeln des Glückseligkeitsstrebens angelangten Individuum gestaltet sich seine ganze Lebensführung zu einer Reihe von Pflichten. Zwar kann die eudämonistisch abgeleitete Ethik keine Pflichten im Sinne von unbedingt vorgeschriebenen heteronomen Forderungen anerkennen. Die Pflichten sind nur die Konsequenzen der Unterordnung aller Formen des Strebens unter das Grundstreben nach Verwirklichung des wahren höchsten Gutes, Bedingungen, unter denen allein diese möglich ist. Die Ethik als Pflichtenlehre regelt die Gesamtheit des Strebens, indem sie es dem letzten Zwecke anpaßt und unterordnet. Das Zwingende und Bindende der Pflicht gegenüber den regellos auseinanderstrebenden, natürlichen Trieben und Begehrungen beruht auf Erkenntnis der Notwendigkeit, so zu wollen, wenn das wahre Glückseligkeitsziel erreicht werden soll. Es giebt ideell keine *Adiaphora*, d. h. selbständig für sich fortbestehende Specialrichtungen des Strebens, die daher, ohne den Gesamterfolg zu alterieren, so oder auch anders gerichtet sein könnten: das gesamte Streben ist bis in die kleinsten Einzelheiten hinein wenigstens der Idee nach durch das letzte Ziel bestimmbar, wenn auch die Mangelhaftigkeit unsrer praktischen Erkenntnis zur Verwirklichung dieser ideellen Forderung nur annähernd zureicht. Es giebt aus demselben Grunde ideell keinen Konflikt der Pflichten, weil für ein als vollkommen gedachtes praktisches Erkennen in jedem Momente ein bestimmtes Streben als das gerade jetzt am dringlichsten durch den letzten Zweck geforderte erscheinen wird.

Indem nun in der bereits im siebenten Abschnitt geschilderten Weise das ganze Streben in Respektierung der Interessen der anderen, in Hilfsbereitschaft, in geregelter Dienstbarmachung unsres besonderen Könnens für das Wohl der anderen, in Tauglichmachung und Tauglicherhaltung unsres Willens und Könnens zu diesen Diensten dem Zwecke der Werterzeugung direkt oder indirekt untergeordnet wird, erscheint das gesamte Verhalten unter dem Gesichtspunkte der Pflicht; es giebt Pflichten der Gerechtigkeit, Güte, Berufstreue, Wohlthätigkeit, Besonnenheit, Standhaftigkeit und der die Harmonie dieser Be-

strebungen nach ihrer Bedeutung für den letzten Zweck regelnden Weisheit.

Ebenso, wie unter dem Gesichtspunkte der Pflicht, kann aber auch das gesamte, auf die Werterzeugung gerichtete Streben unter dem der Tugend dargestellt werden. Was als Forderung Pflicht, ist als Können Tugend. Die Tugenden sind zunächst die der Pflicht entsprechenden Willensrichtungen in ihrer Besonderheit, die den Specialpflichten entsprechenden Specialisierungen der sittlichen Gesinnung. Im weiteren Sinne stellen sie auch die durch Übung im sittlichen Wollen, durch Bildung und Gestaltung des Könnens im Dienste und in der Richtung des pflichtmäßigen Wollens gewonnenen dauernden Eigenschaften und Fertigkeiten dar, die dem pflichtmäßigen Streben zu gute kommen. In beiden Beziehungen bilden die Tugenden eine vollständige Parallele zum System der Hauptpflichten und führen dieselben Namen wie diese.

Das so auf Verwirklichung des wahren höchsten Gutes gerichtete Gesamtstreben empfängt ständig seine Impulse von der Erkenntnis, daß es sich in der That um den wahren Weg zur Glückseligkeit handelt. Den unmittelbarsten und wirksamsten Antrieb aber gewährt der religiöse Ausblick zum Ideal der angebahnten Vollendung des wahren Heiles durch Vollendung der sittlichen Gesinnung, der im Einswerden mit dem Ideal im Denken, Fühlen und Wollen die Realisierung des höchsten Gutes vollendet und auch unabhängig von den einzelnen Akten der Verwirklichung eine centrale Realisierung im Bewußtsein des zur Einheit des guten Willens wiedergeborenen Strebens ermöglicht.

So wird also das praktische Grundinteresse des Individuums, in höchstmöglichem Maße seine Glückseligkeit in der Führung und Gestaltung seines Lebens verwirklichen zu können, durch das wahre höchste Gut vollständig befriedigt.

Das praktische Grundinteresse der Gesellschaft hat eine andere Richtung. Es geht auf die Möglichkeit, daß sich die vielen, zunächst durch eine äußere Nötigung zum Zusammenleben veranlaßten Individuen in ihrem Streben nicht nur nicht gegenseitig hemmen und beeinträchtigen, sondern, weil der Mensch

von Natur auf die Unterstützung durch seine Mitmenschen angewiesen ist, in möglichst vollständiger Weise gegenseitig fördern. Es ist das Interesse der Gerechtigkeit und der Bereitwilligkeit der Individuen sowohl zur gegenseitigen Hülfsleistung im allgemeinen, als auch zur Verwendung ihrer besonderen, unterschiedlichen Kräfte und Fähigkeiten zum Wohle und Gedeihen der dieser besonderen Dienste und Leistungen Bedürftigen.

Es kann von vornherein nicht erwartet werden, daß sich dieser wünschenswerte Gesamtzustand von selbst als Resultat des natürlichen Strebens in Gemäßheit der Grundbedürfnisse ergebe. Die individuellen Bedürfnisse der Sicherung des eigenen Daseins und Wohls, die der Ehre, des Mitgefühls und auch das Bethätigungsbedürfnis des Strebens werden zwar in dieser Richtung immer eine Strecke weit führen; der Krieg aller gegen alle ist nicht der aus der Naturbeschaffenheit der Menschheit sich ergebende Zustand, aber ebensovienig, wie der Hobbes'sche Satz: *homo homini lupus* richtig ist, ist auch der bei Spinoza angeführte: *homo homini deus* als Aussage über den aus dem reinen Walten der natürlichen Bestrebungen sich ergebenden Zustand richtig. Schon die große Zahl der stets vorhandenen unmündigen, nur langsam zum Vollbesitz ihrer natürlichen Eigenschaften heranreifenden Individuen, noch mehr aber der Umstand, daß auch bei einem sehr großen Bruchtheil der zur Altersreife gelangten Individuen die das Gemeinschaftsleben sichernden Grundbedürfnisse sich nur in ganz unzureichendem Maße geltend machen, lassen die Hoffnung, daß sich der erforderliche Zustand des Gemeinschaftslebens von selbst machen werde, als unbegründet erscheinen.

Auch ein bloßer äußerer Zwang, den der die wahren Interessen der Gesellschaft erkennende Teil derselben, zur Herrschaft gelangt, auf die widerstrebenden Elemente ausüben wollte, würde ein unendlich mühseliges und dabei doch dem Erfolge nach unzureichendes Mittel sein. Jedenfalls wirksamer und voraussichtlich auch leichter ist es, die einzelnen dahin zu bringen, daß sie selbst das der Gesellschaft Dienliche wollen, als ihnen dies immer nur als fremden Willen zwangsweise aufzudrängen. Der Zwang, den die Gesellschaft zwar nie ganz entbehren kann,

ist doch nur ein stetig fortgesetzter Kampf gegen ein unüberwundenes Widerstreben, während der von ihnen heraus Bestimmte ein für allemal gewonnen und gesichert ist.

Die Gesellschaft hat daher von jeher zu diesem Hilfsmittel der Willensbestimmung im Sinne ihres Interesses gegriffen. Schon die primitivste Form der Gesellschaft, die Familie, wendet bei ihren unmündigen Gliedern außer dem direkten Zwang das Mittel der Gewöhnung durch Beispiel und Befehl an, um das noch bildsame und bestimmbar streben der Unmündigen in die für das gemeine Beste notwendige Richtung zu lenken.

Aber selbst bei den Unmündigen kann dies im Grunde doch mechanische Mittel der bloßen Gewöhnung nur unzureichende Erfolge haben, weil die zur Reife gelangende kräftigere Natur die anerzogene Gewöhnung als etwas Fremdes abstreift und ihren eigenen Befehlen folgt. Den gereiften Individuen gegenüber ist vollends das bloße Gewöhnen ein nicht mehr aussichtsvolles Hilfsmittel.

Von jeher stellte es sich als unumgänglich heraus, daß auch rein innerliche, auf Überzeugungen beruhende Hilfsmittel der Willensbestimmung sowohl bei der Erziehung der Unmündigen, wie zur Erhaltung und Stärkung der dem gemeinen Wohle förderlichen Willensrichtung bei den Gereiften vorhanden seien. Die Gesellschaft hat stets einen idealen Faktor zur Sicherstellung der Bedingungen gesellschaftlicher Ordnung in den Gemüthern der Menschen selbst für nötig gehalten und angewandt.

Diesen idealen Faktor hat stets vorwiegend die Religion, wenn auch in mehr oder minder zureichender Weise, geliefert. Sobald die gemeinschaftsfördernden, staatserhaltenden, menschenfreundlichen Willensrichtungen als von der Gottheit begünstigt galten, war ihnen ein fester Rückhalt, eine immer fließende Quelle der Erneuerung zuerteilt. So ist schon bei Homer Zeus der Schwurgott, der Schützer der Fremdlinge, „der Gastliche“, wie Schiller schön übersetzt u. a. m. Nicht als ob hier nach der ungeschichtlichen Vorstellungsweise des 18. Jahrhunderts kluge Männer in verständiger Absicht durch frommen Betrug diese Vorstellungen in Umlauf gesetzt hätten; es ist ein Wechsel-

verhältnis gegenseitiger unbeabsichtigter Beeinflussung, beginnend mit dem Einfluß der sich veredelnden Willensrichtung auf die religiösen Vorstellungen, sich vollendend in der dauernden Rückwirkung der letzteren auf die erstere, ein Wechselverhältnis, das allerdings auch an dem Gegensatz der idealeren Naturen, der Seher und Propheten, gegen die gemeine, am Hergebrachten klebende Masse seinen Ausdruck findet.

Ein besonders hohes Maß von gesellschafterhaltenden Gesinnungen erzeugt vermöge ihres im neunten Abschnitt geschilderten, ganz auf Menschenwohl gerichteten Grundcharakters die christliche Religion. Schon in ihren ersten Urkunden stellt sie unter religiöser Autorität das Ideal einer Gesinnung auf, der das Wohl des Nebenmenschen völlig dem eigenen gleich gilt und in einem langen Entwicklungsprozesse das doppelte Hindernis der in Ausbeutung und Klassenherrschaft erstarrten antiken Kultur und die primitive Roheit barbarischen Germanentums überwindend, hat sie eine Gesittung geschaffen, in der die hilfreiche Menschenliebe in einem von der antiken Gesellschaft nicht einmal geahnten, geschweige denn geforderten Maße verwirklicht wurde. Die Konsequenzen des christlichen Gesellschaftsideals in immer höherer Vollendung zu ziehen, ist noch heute das ausgesprochene Ziel der Staatskunst in dem wahrhaft an der Spitze der christlichen Gesittung schreitenden Staate. Sicherstellung aller vor Not wird unter dem Namen „praktisches Christentum“ für die Pflicht und Aufgabe der Gesellschaft erklärt und durch feste, gesetzliche Einrichtungen verwirklicht und gegenüber dem barbarischen Mittel der Selbsthülfe und Selbstbevorzugung von Nation gegen Nation, Staat gegen Staat, dem Kriege, gilt hier das „Friede auf Erden“ als höchste Norm des Verkehrs auch der Staaten untereinander. Zugleich ist auf diesem Höhepunkt christlicher Gesittung in unvergleichlicher Weise von seiten der Gesellschaft direkt Fürsorge getroffen, daß das Ideal sittlicher Gesinnung nebst den religiösen Motiven zu seiner Verwirklichung durch Schule und Kirche den Seelen der gesamten heranwachsenden Generation nachhaltig eingeprägt und in den Gemütern der Erwachsenen lebendig erhalten werde.

Unter so glänzenden und umfassenden Veranstaltungen,

den gesellschaftsfördernden Kräften des Christentums zur vollen Wirksamkeit zu verhelfen, müßte eine immer größere Annäherung an das Ideal eines vollkommenen Gesellschaftszustandes ganz von innen heraus, an die Verwirklichung des Gottesreichs, das da ist Friede und Freude im heiligen Geiste, in der gemeinen bürgerlichen Gesellschaft, erhofft werden können, wenn nicht neben der natürlichen Roheit und Unzugänglichkeit der menschlichen Natur für das Ideal der sittlichen Gesinnung, die unter allen Umständen als Gegengewicht in Anspruch gebracht werden muß, noch ein anderer, im Wesen der Religion selbst lauernder Feind ihrem Wirken für das Interesse der Gesellschaft bedenklichen Abbruch thäte.

Dieser Feind ist der illusorische Charakter der religiösen Vorstellungen, der sich schon der gemeinen Erfahrung, dem offenen Auge des natürlichen Verstandes, unwiderstehlich aufdrängt und vor der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit sich immer deutlicher enthüllt. Schon der geweckte natürliche Verstand, dem die selbstgewonnene Erfahrung auch gegenüber der geheiligsten Überlieferung etwas gilt, ist mehr oder weniger bewußt ein halber oder ganzer Ungläubiger, und die sich ihm aufdrängende natürliche Ansicht der Dinge kränktelst der Einwirkung der religiösen Vorstellungen auf seinen Willen die Blässe des Zweifels an. Typisch sind in dieser Beziehung Erfahrungen, wie im alten Griechenland der Gott, der durch den Blitzstrahl seinen eigenen Tempel anzündet, in der Neuzeit das Erdbeben von Lissabon 1755, das Voltaire in einem ihm gewidmeten Lehrgedicht und im *Candide* den Ausdruck skeptischer Resignation und Kant schwache apologetische Versuche im Sinne der Leibnizischen *Theodicee* abnötigte. Überaus charakteristisch ist der Eindruck dieses Ereignisses auf den sechsjährigen Goethe, der in Wahrheit und Dichtung folgendermaßen geschildert wird: „Der Knabe war nicht wenig betroffen. Gott, den ihm die Erklärung der Glaubensartikel so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten und Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich erwiesen. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches um so weniger möglich war, als

die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten“. Schon auf Grund solcher Erfahrungen des gemeinen Lebens tritt dem erhabenen Bekenntnis „Gott ist die Liebe“ die Klage entgegen „Unführend ist die Natur“, „Das Schickial tappt unter die Menge“.

Geht es so schon dem gemeinen Verstande, so ist vollends die fortschreitende Wissenschaft die eigentliche Säugamme des Unglaubens. Dies gilt namentlich von der Naturwissenschaft. Um nur ganz flüchtig und äußerlich auf einige Punkte hinzuweisen, so wurde, nachdem Copernikus, Kepler, Newton eine neue Astronomie begründet hatten, der Schauplatz der Menschengeschichte und der vorausgesetzten göttlichen Heilsthaten zur völligen Bedeutungslosigkeit im All herabgedrückt und Laplace konnte erklären, daß er für den Aufbau dieser Wissenschaft der Gotteshypothese nicht bedürfe, und durch Darwin ist die Möglichkeit gezeigt worden, die Zweckmäßigkeit der Organismen als eine durch mechanische Kausalität gewordene zu begreifen.

So nagt der Wurm am Herzen des Glaubens und die äußerlich noch so stattlich und Hoffnung erweckend ragende Stütze der gesellschaftlichen Wohlfahrt ist von innerer Fäulnis angefressen. Deutlich genug zeigen sich auch die Wirkungen dieser Sachlage in den gesellschaftsfeindlichen Wahnbestrebungen, die weite Kreise der arbeitenden Klassen ergriffen haben, in der immer nachdrücklicher ihr Haupt erhebenden chauvinistisch-heidnischen Selbstvergötterung der Nationen, die das gemeinsam Menschliche mit Füßen tritt, in der universonen Stillosigkeit und Haltlosigkeit des modernen Lebens, der notwendigen Folge des Fehlens einer festen, übereinstimmenden Weltanschauung, und vielen andern Erscheinungen. Kein tiefer Denker kann sich der Erwägung verschließen, daß der Menschheit ein bisher noch nicht dagewesenes Problem zur Lösung gestellt werden wird, das Problem, die innerlich erhaltenden Kräfte ihres Gemeinheitslebens nicht aus einer vorausgesetzten übernatürlichen Ordnung der Dinge, sondern rein aus dem eigenen Innern der Menschennatur zu schöpfen, daß sie über kurz oder lang vor die Alternative gestellt sein wird, entweder durch Unwirkfam-

werden der bisherigen erhaltenden Kräfte einer neuen Barbarei anheimzufallen, oder eine neue, über alles bisher Dagewesene hinausgreifende Epoche ihrer Geschichte zu beginnen, in der sie die innern Triebkräfte eines idealen Gesellschaftslebens ausschließlich in sich selbst, in ihrem natürlichen Wesen zu suchen hat.

Man könnte einwenden, der Prozeß werde vielmehr so verlaufen, daß die christlichen Ideen, wenn die europäische Menschheit sich ihrem Einflusse entziehe, sich neue Stätten auf dem Boden neugewonnener Völker gründen und an diesen die erprobten gesellschaftsbildenden Kräfte neu bewähren werde. Inzwischen möge dann die alte Kulturwelt wie ein brachliegender Acker in geistiger Stagnation zu einem Niveau neuer Empfänglichkeit für die früher verschmähten religiös-sittlichen Fermente hinabsinken, um dann die alten Segnungen mit neugebildeten Organen aufzunehmen und den schon einmal durchgemachten Kulturprozeß noch einmal zu durchlaufen.

Gewiß schlingt sich das Band des Verkehrs und der unvollkommenen Beeinflussung aller Erdbewohner durch die christliche Gesittung in immer steigender Geschwindigkeit um die ganze Erde; die alten Kulturländer Ost- und Südasiens erschließen sich den umgestaltenden Einflüssen europäischer Gesittung und die Naturvölker werden durch das immer nachdrücklichere Vorgehen der Wissenschaftigkeit und des Handelsgeistes immer vollständiger in den Kreis des europäischen Lebens hineingezogen. Die Zeit kann nicht mehr fern sein, wo unsere Kultur bis zu einem gewissen Maße Gemeingut aller Völker des Erdballs geworden.

Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß sich im Verlaufe dieser Übertragung ein Boden für die wirksame Neu belebung der religiösen Grundlagen unserer Kultur finden werde. Die alten Kulturvölker, China, Japan, Indien, werden, wenn an ihrem eigenen Glauben irre werdend, alsbald dieselben Verstandesbedenken, die gegen dieselben wirksam sind, auch gegen die christlichen Vorstellungen richten, und wo immer die europäische Gesittung Fuß faßt, sei es in den kolossalen Menschenmassen jener alten Staaten, sei es bei frischen, naiven Naturvölkern, da wird sich auch die zweiepaltige Natur aller Bildung zeigen

und sowohl am höher geschulten natürlichen Verstande, wie an der mit dem Dogma zugleich vordringenden Wissenschaft die ethisch-bildende Kraft des Christentums einen entkräftenden Gegner finden. Schon die Zersplitterung der Kirche raubt der von den verschiedensten Kirchenparteien nebeneinander und gegeneinander geübten Missionsthätigkeit die Hälfte ihrer Wirksamkeit; die verbleibende Hälfte wird alsbald im Entstehen bedroht durch das gleichzeitige Eindringen der zum Christentum in Widerspruch stehenden Elemente unsrer Kultur.

Aber selbst wenn eine solche Entwicklung möglich wäre, so würde doch bald eine neue Renaissance dieser widersirebenden Kulturelemente die neue Glaubenswelt mit neuer Zersetzung bedrohen, und es ist schon deshalb besser, wenn der Menschheit solche zwecklose Umwege erspart bleiben.

Die gleichen Bedenken würden auch gelten, wenn wir uns die Möglichkeit der Entstehung einer neuen Weltreligion, ähnlich dem Muhamedanismus, bei einem der gegenwärtig noch vorhandenen Naturvölker vor Augen stellten. Auch eine solche würde bei ihrer Berührung mit der Kultur den zersetzenden Einflüssen der Wissenschaft ausgesetzt sein und derselben nicht standzuhalten vermögen.

Die der zukünftigen Menschheit anzufinnende Leistung ist in der That eine völlig neue. Ein Beispiel des völligen Verfalls der religiösen Kulturgrundlagen bietet ja freilich das Altertum. Es bietet auch in den herrschenden Philosophenschulen der letzten vorchristlichen und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ein Beispiel, wie für einzelne hervorragende Geister eine Lehre vom höchsten Gut nicht nur Gefühlsbefriedigung, sondern vermöge der daraus abgeleiteten Ethik auch einen sittlichen Halt gewähren konnte. Der Gedanke aber, diese erhaltenden Kräfte zum Gemeingut der Völker zu machen, ist den Vertretern dieser Schulen auch nicht einmal in den Sinn gekommen; sie sonderten sich als exklusiver Kreis bevorzugter Weiser von der unrettbar dem fortwuchernden Aberglauben und der sittlichen Unbildung verfallenen Menge der Thoren ab. Und selbst wenn der Gedanke, ihre Tugendlehren als Stütze der Gesellschaft wirksam werden zu lassen, ihnen gekommen wäre,

so wäre doch einestheils die Tauglichkeit ihrer Systeme zu solcher Leistung eine mehr als zweifelhafte gewesen und andernteils hätte es ganz und gar an den Organisationen gefehlt, um durch Volksunterricht die Überzeugungen der passiv bestimmbaren Menge im Sinne derselben zu formen. Selbst Philosophen in den höchsten und einflussreichsten Stellungen, wie ein Mark Aurel, würden, wenn sie sich eine solche Aufgabe überhaupt gestellt hätten, schon allein an diesem letzteren Mangel haben scheitern müssen. Hätte daher nicht die neue Weltreligion ihren bewundernswürdigen Siegeszug angetreten, so wäre die verfallende Gesellschaft rettungslos der Zersetzung und Zerstörung durch die Barbaren des Nordens anheimgefallen. Aber ein solcher rettender Vorgang kann heute nicht noch einmal erwartet werden.

Eine erbärmliche und auf die Dauer völlig unhaltbare Auskunfft bildet die auch heute wieder vielfach geübte Praxis, die in dem alten Sage römischer Staatsweisheit: *Expediit civitatem falli in religionibus* ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, die heuchlerische Praxis, die in der Religion einen unentbehrlichen Kappzaun für die blöde Menge sieht und mit Schiller ausruft:

Weh' denen, die den ewig Blinden
Des Lichtes Himmelsjackel leihn!

Es ist aber auch ein hoffnungsloser Gedanke, daß bloße Ausbreitung theoretischer Kenntnisse, Aufklärung und Bildung des Verstandes, fortschreitende Erkenntnis der mit unabänderlicher Notwendigkeit auch das Menschenleben beherrschenden Gesetze der äußeren Natur, eine durch Übung auch die Regelung des eigenen Verhaltens beeinflussende Anwendung des unverbrüchlichen Kaufgesetzes auf das eigene Thun allein der Menschheit den sittlichen und gesellschaftlichen Galt verleihen könnte. Die auf tausend Ziele gerichtete selbstüchtig berechnende Klugheit kann nicht die aus der Hoffnung auf ein einheitliches centrales Glück entspringende ideal ethische Gesinnung ersetzen. Das gemeine Aufklärungstreiben, das sich lediglich verneinend gegen die althergebrachten Fundamente des Gesellschaftslebens wendet, ohne einen zureichenden positiven Ersatz aufweisen zu

können, ist keine zusammenhaltende und aufbauende, sondern nur eine zersetzende und zerstörende Gewalt. Diese bloß verneinende Aufklärung kann, wenn sie sich selbst recht versteht, nicht das gute Gewissen haben, das den positiven Aufklärern des achtzehnten Jahrhunderts bei aller Einseitigkeit ihrer Bestrebungen eine gewisse innere Weihe und Würde giebt, und das in dem Bewußtsein wurzelt, an den für wissenschaftlich erwiesen geltenden Überzeugungen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit einen zureichenden positiven Halt bieten zu können, der mit der erkannten Wirklichkeit der Dinge in Einklang stehe. War dies auch eine Täuschung, so war doch, solange die Täuschung währte, das Streben ein positives und erhaltendes, nicht ein zerstörendes.

Eine tiefere Einsicht in die wahren Bedürfnisse des Gesellschaftslebens zeigen schon jene auf allgemeinen Moralunterricht gerichteten Bestrebungen, die besonders im modernen Frankreich zur Herrschaft gelangt sind und zu einem von Staats wegen erteilten Moralunterricht in der öffentlichen Volksschule geführt haben. Der Gedanke ist nicht neu und hat ein erlauchtes Vorbild an Friedrich dem Großen, der zwar noch nicht für die gesamte Jugend der Bevölkerung, aber doch für das Kadettencorps den Moralunterricht anordnete und einen Seitsfaden dafür selbst ausarbeitete. Der Moralunterricht geht unmittelbar auf das die Gesellschaft interessierende Resultat, die Weckung moralischer Gesinnung aus. Er glaubt dies Ziel vornehmlich durch Auf-
führung der moralischen Gesinnungen und Handlungsweisen selbst, allenfalls auch noch durch eine gewisse Anpreisung ihres Nutzens für die Gesellschaft wie für das Individuum zu erreichen. Diese Anpreisung mag immerhin, wie dies bei Friedrich der Fall ist, einen idealen Flug nehmen, auf Gewissensruhe, Seelenfrieden, ja auf Selbstachtung hinweisen, sie wird immer, abgesehen von dem Widerstande, den die herrschenden religiösen Vorstellungen auch dem staatlich angeordneten bloßen Moralunterricht heute noch entgegensetzen, zunächst einem gewissen Mißtrauen begegnen, als ob es sich nur darum handle, das Individuum im Interesse herrschender Gesellschaftsklassen zu beeinflussen. Vornehmlich aber können die moralischen Sätze

nur dann überzeugend wirken, wenn sie nicht als Forderung an der Spitze stehen, sondern als Konsequenz des wohlverstandenen Naturbedürfnisses im Gefolge einer Glückseligkeitslehre auftreten.

Ich meine nicht, daß heute der Zeitpunkt gekommen sei, den Zwiespalt, der durch die christliche Welt geht, durch Streichung der religiösen Vorstellungswelt zu beseitigen. Der Staat kann und darf, solange er nicht über ein eigenes positives Princip sittlicher Gesinnung verfügt, sich nicht in einen ernstlichen Gegensatz zur Kirche setzen; er schneidet damit in sein eigenes Fleisch. Andernteils aber wird die moralische Stütze, die die Volksreligion ihm gewährt, von Tage zu Tage mürblicher und es ist ein eitler Wahn, daß durch innere Mission die Zeiten universeller Gläubigkeit zurückgerufen werden könnten. Das Wort, daß die Staaten durch dieselben Mittel erhalten werden, durch die sie gegründet worden, findet auf dies Verhältniß keine Anwendung. Die Menschheit wird diesen schmerzlichen Zwiespalt voraussichtlich noch lange mit sich herumtragen müssen. Für uns unvorstellbare Vorgänge im Weltlaufe müssen eintreten, um dem langsam fortschreitenden Prozeß den Charakter einer akuten Krisis zu geben und die Gesellschaft zur Umgestaltung ihres innersten Wesens zu nötigen. Wenn dieser Moment eintritt, wird das Naturprincip nicht nur gefunden und zur allgemeinen Verwendbarkeit in Erziehung und Erbauung herausgearbeitet, sondern auch durch Scharen von Anhängern und Bekennern längst weithin sichtbar als das Princip der Zukunft gekennzeichnet sein, das in gleichem Maße geeignet sein wird, dem Glückseligkeitsbedürfnis des Individuums, wie dem Moralbedürfnis der Gesellschaft Genüge zu leisten. Unter allen weiter und tiefer Blickenden, unter allen vorwärtstrebenden Geistern wird dann über dasselbe in einem Maße Einmütigkeit herrschen, in dem diese heute noch nicht einmal über die Unzulänglichkeit des supernaturalen Principis vorhanden ist und in dem heute Uneinigkeit über die Natur der Abhülfe herrscht. Das neue Princip muß, um an ein Wort von Leibniz anzuknüpfen, längst die Religion der Weisen geworden sein, ehe es geeignet sein kann, Religion des Volkes zu werden.

Die Hilfsmittel zur Durchführung der neuen Lebensform der Menschheit, zur Gestaltung der Überzeugungen der Massen in ihrem Sinne wird alsdann der Staat in vollendetster Ausbildung besitzen. Es ist das glänzende Verdienst des neunzehnten Jahrhunderts, den Staat zu einer Organisation von der mächtigsten Wirkungsfähigkeit auf die innerste Seele des Volkslebens ausgebildet zu haben. Schon heute ist wenigstens der preussische Staat als Erziehungs- und Kulturstaat im geistigsten Sinne des Wortes im Besitze des Apparates, um, wenn die Zeit erfüllt sein wird, die Grundgedanken einer rein menschlichen Lebensform in die Massen zu tragen. Insbesondere bietet ein Schulwesen ohnegleichen die vollkommenste Handhabe zur Durchführung eines solchen Unternehmens. Die neueste Machtentfaltung gegen äußere Feinde aber hat zugleich den Staat Friedrichs des Großen auf eine hohe Warte gestellt und zum leuchtenden Vorbilde für die Nachahmung der Nationen gesetzt und die Wirkung dieses Vorbildes zur Ausbildung dieser Organe des Staatskörpers wird unverloren sein.

Wird denn aber überhaupt die Menge durch ein rein menschliches Moralprincip ohne den Nimbus der Offenbarung geleitet werden können? Schon Plato sagt: Es ist unmöglich, daß die Menge philosophisch sei (*Rep.* VI. p. 89); ein alt-römischer Staatsmann bemerkt: *Exedit civitatem falli in religionibus* und ein unendlicher Chor von Stimmen aller Zeiten variiert diese Aussprüche. Ich will nur in äußerster Kürze auf die Gründe zur Entkräftung dieses Bedenkens hinweisen. Es sind drei: die Notwendigkeit, die keinen andern Ausweg mehr übrig läßt, die einleuchtende menschliche Natürlichkeit und Wahrheit des Princip, endlich die Einfachheit und Gemeinverständlichkeit, die für dasselbe gefordert werden muß.

Die Aufgabe, um die es sich hier handelt, ist eine wahrhaft konservative, gesellschaftserhaltende. Nicht durch Negation, durch Schwächung und Zerbröckelung der alten Kulturgrundlagen kann sie gelöst werden, wie die falsche Aufklärung meint, sondern durch Legung eines neuen, haltbareren Fundamentes. Das Alte ist erst dann abzutragen, wenn der Neubau genügende Stärke erlangt hat; die Gesellschaft darf die alte Hülle erst dann

abstreifen, wenn die darunterliegende neue lebenskräftig und widerstandsfähig geworden.

Die nächste Teilaufgabe, die schon für die Gegenwart gilt, ist daher nicht Protest und unterminierende Maulwurfsarbeit im einzelnen, sondern Verständigung der Tieferblickenden über das neue Befriedigungsmittel für das tiefste Grundbedürfnis der Gesellschaft. Den zu dieser Arbeit Berufenen ziemt nicht polterndes Schelten, Anstürmen, Niederreißen, sondern schonender Respekt vor den durch ihren tiefstnünftigen Inhalt und durch die Jahrhunderte ihrer Wirksamkeit ehrwürdigen bisherigen Palladien der Gesellschaft, im principiellen Streben nach Formulierung des Neuen aber der furchtlose Freimut der eigenen Überzeugung bis zum Martyrium.

Als Beitrag zur Anbahnung einer solchen Verständigung möchte auch diese Grundlegung einer Ethik auf dem Boden des Eigenwerts gelten. In der That ist für den nach Eigenwert Strebenden eine Gesellschaft, in der Werke der hilfreichen Güte zu vollbringen sind und die besonderen individuellen Kräfte zum Dienste des Ganzen in der Form des Berufes angeboten werden, nicht eine Last und Beschwerde, sondern eine unumgängliche Forderung und Wohlseinsbedingung. Je mehr Möglichkeit zum sittlichen Wirken sie gewährt, desto vollkommener ist sie ihm. Je weniger er nötig hat, sich das Feld sittlicher Thätigkeit selbstthätig zu suchen und die Wege derselben selbst zu bahnen, je mehr er sich nur in eine gegebene Gliederung des Wirkens aller für alle einzufügen hat, desto erwünschter; der vollkommene Staat ist ihm die vollkommene Möglichkeit sittlichen Wirkens. Das höchste, weil objectiv wertvollste Ziel aber würde einem solchen Streben die Propagation seiner selbst durch Beispiel und Lehre auf dem Grunde des höchsten Naturbedürfnisses bilden. Die Aufgabe der Erziehung würde sich ihm nicht in den Gegensatz spalten, entweder ethisch objectiv wertvolle oder eudämonistisch glückliche Menschen zu bilden, noch auch in äußerlicher Nebeneinanderstellung und platter Formulierung mit Basjedow und Salzmann sich in dem Ziele vereinigen, glückliche und nützliche Menschen zu bilden, sondern sie würde dahin gehen, glückliche, weil nützliche Menschen zu bilden. Ihm würde in ver-

tieftem Sinne die aristotelische Bestimmung der Erziehung als Anleitung, auf richtige Weise Lust und Unlust zu empfinden, die Ausbildung und Vertiefung des Werturteils zur Erkenntnis des für das Individuum selbst im höchsten Sinne Wertvollen, als letzte Norm der Erziehung gelten.

Diese Tauglichkeit des Eigenwertprinzips noch weiter darlegen zu wollen, würde nur zu einer Wiederholung des in den früheren Abschnitten Entwickelten führen. Die in der Unvollkommenheit der Menschennatur wurzelnde Inadäquatheit der Zustände an das Ideal würde unter der Herrschaft desselben ebenso gut bleiben, wie unter der des Evangeliums. Platte und verkrüppelte Naturen würden sich, wie dem Evangelium, so auch dieser Lebensnorm nur äußerlich unterwerfen und krankhafte Entartung des menschlichen Wesens würde unter ihm, wie unter dem Evangelium, gemeine Selbstsucht, Unrecht und Verbrechen zeitigen. Aber selbst wenn auch unter der Herrschaft des Eigenwertprinzips das Wort wahr bleiben müßte: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt, so wäre doch schon die allgemeine, widerspruchslose äußere Anerkennung als höchste Lebensnorm, die Zusammenschließung der gesamten Menschheit zu einer sichtbaren Kirche der wahren Natürlichkeit, ein Gewinn von höchster Bedeutung, und in dieser Einschränkung könnte von einer solchen Gesellschaft das zu hoffnungsvolle Wort des jugendlichen Fichte gelten, „daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes“ (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über die franz. Revolut. 1793).

Vielleicht ist diese Meinung von der möglichen gesellschaftlichen Bedeutung des Eigenwertprinzips eine irrige; immerhin aber wird es auch dann hinsichtlich seiner Tauglichkeit als Lebens- und Glückseligkeitsnorm für den einzelnen Weisen im Sinne der Lehren der alten Philosophenschulen vom höchsten Gute berechtigt sein, eine Prüfung zu fordern.

Anhang.

Das Verhältniß der Güterlehre zur Philosophie.

1. Die gegenwärtig herrschende Begriffsbestimmung der Philosophie.

Es ist, wie bereits in der Vorrede bemerkt, keine Frage von sachlich entscheidender Bedeutung, mit der sich dieser Anhang zu beschäftigen hat. Immerhin aber bleibt es eine höchst befremdliche Thatfache, daß diejenige Wissenschaft, die nächst der Mathematik und Astronomie die älteste aller Wissenschaften und die Mutter aller übrigen ist, es noch nicht einmal zu einer einstimmig anerkannten Bestimmung ihres eigenen Begriffes gebracht hat, und in dieser Thatfache finden Versuche der Verständigung ihren Rechtfertigungsgrund.

Der hier zu begründende Vorschlag geht dahin, der Philosophie nach dem Vorgange eines Theiles der alten Philosophen und Kants die Güterlehre als ihr einziges, aber auch ihr allein zugehöriges Gebiet zuzuweisen. Zur Begründung dieses Vorschlages soll zunächst die heute herrschende Auffassung dargelegt, dann ihre Entstehung erklärt und endlich ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen und die vorgeeschlagene Fassung des Begriffes begründet werden.

Unzweifelhaft ist gegenwärtig nicht nur bei den Sachphilosophen, sondern auch bei den Gebildeten, soweit sich letztere die Frage überhaupt klar gemacht haben, die vorherrschende

Vorstellung die, daß die Philosophie Universalwissenschaft sei, die systematische Zusammenfassung aller Wissenschaften, der nichts fremd bleibe, was im Gesamtbereich der menschlichen Forschung wissenschaftlich behandelt werde und die den Inbegriff aller menschlichen Erkenntnisse in einen systematischen Zusammenhang zu bringen suche.

In diesem Sinne hat z. B. Ueberweg in einem 1863 veröffentlichten Aufsatz (Über den Begriff der Philosophie; Zeitschr. für Ph. u. phil. Kritik, Bd. 42) hervorgehoben, die Teilung der Arbeit in der Wissenschaft sei zwar notwendig und könne gar nicht zu weit getrieben werden, andererseits aber bilde dieselbe eine Gefahr für die humane Gesamtbildung. Auf dieser Erwägung beruhe die Berechtigung der Philosophie. Dieselbe besitze kein besonderes, ihr ganz und ungeteilt zugehöriges Gebiet, sondern stehe zu den Gebieten des Geistes wie der Natur in Beziehung und stelle eine harmonische Gesamtansicht aller Wirklichkeit dar. Diese Beziehung bestehe näher darin, daß sie die Wissenschaft der Principien aller einzelnen Wissenskreise und des Zusammenhanges der verschiedenen Sphären untereinander sei.

Aus dieser Auffassung entwickelt sich ihm das System der philosophischen Disciplinen, das er genauer in der Einleitung zu seiner Logik (4. Aufl. 1874) entwickelt. Zunächst hat sie mit dem Seienden zu thun und entwickelt die gemeinsamen Principien alles Seienden in der Metaphysik, die besonderen Principien der beiden Hauptarten des Seienden, der Natur und des Geistes, in der Physik und den Geisteswissenschaften.

Für letztere ist die grundlegende Wissenschaft die Psychologie. An diese schließen sich drei normative Wissenschaften an, die Anleitung geben, das natürliche Verfahren der drei seelischen Grundfunktionen, des Erkennens, Wollens und Fühlens, zur Normalität zu erheben und so die drei Ideen des Wahren, Guten und Schönen zu realisieren. Diese sind die Logik, die durchaus als Erkenntnislehre gefaßt wird, die Ethik und die Ästhetik. Außerdem schließen sich noch an die Pädagogik als die Lehre von der Leitung der Bildungsfähigen zur Verwirklichung der drei idealen Ziele und die Philosophie der

Geschichte, die die Entwicklung des Menschengeschlechts in Übereinstimmung und Widerstreit zu denselben nachweist.

Ich enthalte mich für jetzt jeder Beurteilung dieser Auffassung, so sehr sich dieselbe aufdrängt, und sage, da es sich jetzt nur um den Nachweis der herrschenden Vorstellungen handelt, in der Berichterstattung über charakteristische Äußerungen von Zeitgenossen fort.

Baumann gelangt in der Schrift „Philosophie als Orientierung über die Welt“ (1872) am Schluß einer längeren Untersuchung über den Begriff der Philosophie zu der Definition: die Philosophie ist das Bestreben, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Principien in der Welt zu orientieren.

Paulsen in einem Aufsätze „Über das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft“ (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 1876, 1) will die Philosophie als Einheit alles Erkennens aufgefaßt wissen. Sie ist nicht nur Wissenschaft der Principien, sondern jede Wissenschaft kann philosophisch oder nicht philosophisch betrieben werden, je nachdem die Beziehung auf die letzte Einheit alles Wissens hervortritt oder nicht. Durch die Kantische Forderung einer apriorischen Wissenschaft im Gegensatz gegen die Erfahrungswissenschaften ist nämlich ein künstlicher Dualismus von konstruktiven und Erfahrungswissenschaften geschaffen worden, der später, als die konstruierende Methode in Mißcredit kam, dahin geführt hat, daß nur solche Wissenschaften am philosophischen Ratheder kleben blieben, die noch keine waren, d. h. die sich noch nicht als exakte selbständig fortbringen konnten und daher als Tummelplatz rationaler Konstruktion übrig blieben. Dadurch sei die Philosophie ein Pflanzbeet der Wissenschaften während ihres ersten Keimens und Wachstums geworden, aus dem sie nach erlangter Festigkeit ins Freie verpflanzt würden, also gleichsam eine Pflegerin der Wissenschaften im Zustande der Unmündigkeit. Diesen geringschätzigen Vorstellungen der Empiriker von der Philosophie gegenüber betont eben Paulsen wie Ueberweg die Notwendigkeit einer Einheitsfunktion, eines Strebens nach universeller syste-

matischer Zusammenfassung in der Wissenschaft, und weist dieses der Philosophie als ihre wesentliche Aufgabe zu.

Während Paulsen die Behandlung gewisser Einzelwissenschaften, wie Logik und Erkenntnislehre, Psychologie, ausschließlich durch den Fachphilosophen für etwas neben dieser wesentlichen Aufgabe mehr Zufälliges, nur auf Opportunität und Herkommen Beruhendes erklärt, wollen andere der Philosophie neben der Universalität noch gewisse Specialdisciplinen als Sondergebiet zuweisen. So Hebler (*Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften*; *Birchow-Holzendorfsche Sammlung* 44, 1867. 2. Aufl. 1874). Derselbe erklärt einestheils die Philosophie für diejenige Specialwissenschaft, deren Specialität darin besteht, speciell die Universalität zu vertreten und die notwendig ist, damit man über den Bäumen den Wald nicht übersehe, und vergleicht ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften mit dem eines Klavierauszuges zu einem Orchesterstücke, andernteils aber soll dem Philosophen eine Specialwissenschaft gesondert zufallen, zu deren Bearbeitung er eben wegen dieser Universalität vorzugsweise ausgerüstet ist, nämlich die Erkenntnislehre.

Ganz ähnlich äußert sich Zeller in der zuerst 1868 veröffentlichten Rede „Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften“ (*Vorträge und Abhandlungen* II). Die Philosophie stellt die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften fest und bringt den Zusammenhang aller Wissenschaften zum Bewußtsein und zur Geltung. In diesem Sinne umfaßt sie die Disciplinen Metaphysik, Psychologie, Ethik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Ästhetik. Außerdem aber behandelt sie Form und Methode des Denkens in den ihr speciell zufallenden Disciplinen der Logik und Erkenntnislehre.

Lazarus (*Leben der Seele*. 2. Aufl. I. 1876) meint, daß eine Anzahl von Einzeldisciplinen allmählich infolge von Anhäufung des Materials aus der Philosophie herausgetreten seien. Dies sei bisher mit Psychologie, Ethik und Ästhetik noch nicht geschehen, wahrscheinlich wegen des engen Zusammenhanges mit den letzten Principien und der nach dem bisherigen Stande der Erkenntnis noch unzureichenden Masse des empirischen Ma-

terials. Wahrscheinlich würde es jedoch auch mit diesen drei Disciplinen im Laufe der Entwicklung ebenso ergehen, wie mit den übrigen, und dann bliebe für die Philosophie nur noch die allgemeine Aufgabe, die Gesamtheit aller Wissenschaften zu einem geordneten System zusammenzufassen und den allseitigen Zusammenhang derselben untereinander und ihre Verbindung zu einer Einheit und Totalität nachzuweisen.

Ähnlich stellt Horwicz (Wesen und Aufgaben der Philosophie. Deutsche Zeit- u. Streitfragen, Heft 78. 1876) als das Ideal der Philosophie, die Aufgabe der Philosophie der Zukunft, die Zusammenfassung aller wissenschaftlichen Resultate zu einem Gesamtergebnisse vermittelt einer einheitlichen Form und Methode der Wissenschaft auf, hält aber dafür, daß in der Psychologie, Ästhetik und Ethik die Philosophie, die sonst nur die leitenden Principien, die ordnende Richtschnur zu liefern habe, zugleich an der Beschaffung des speciellen Materials beteiligt sei.

Eine ausführlichere Zusammenstellung solcher Zeiturteile habe ich in meiner Schrift „Über den Begriff der Philosophie“ gegeben. Zum Beweise, daß wir ein vorherrschendes Zeiturteil vor uns haben, werden schon die vorstehenden Data hinreichen. Daß wir es nur mit einem Zeiturteil, das sich zeitlich gebildet hat und auch zeitlich wieder verschwinden kann, zu thun haben, wird ein kurzer und aphoristischer Blick auf die Wandlungen beweisen, die der Begriff der Philosophie im Laufe ihrer Geschichte durchgemacht hat, der zugleich zeigen wird, wie gerade diese Auffassung in unsrer Zeit mit einer gewissen Notwendigkeit entstehen mußte.

Ubrigens sei doch hier noch hervorgehoben, daß die universalistische Auffassung auch in unsrer Zeit nicht unbestritten daheht. A. Kiehl z. B. (Über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie 1883; der philosophische Criticismus II, 2. 1887) widmet ihr eine eingehende Bestreitung und stellt ihr eine Beschränkung der Aufgaben der Philosophie auf Erkenntnislehre und Ethik gegenüber, und Windelband stellt (Präludien 1884) die verlockend klingende Definition auf: Die Philosophie ist die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten.

Es ist freilich nur ein täuschender Schein, wenn diese Definition die Erwartung erregt, als solle die Philosophie nun als Güterlehre gelten. Die allgemeingültigen Werte sind für Windelband das Wahre, Gute und Schöne; der Ausdruck „allgemeingültige Werte“ scheint bei ihm auf eine Tautologie von Wert und Allgemeingültigkeit hinauszulaufen und der Wert schon allein durch die theoretische Allgemeingültigkeit als Erkenntnisobjekt bestimmt zu sein. Die ganze Formel ist nur eine Zusammenfassung der drei Kritiken Kants, nicht nach dem letzten und tiefsten von Kant selbst verfolgten Grundinteresse, das in dessen Definition der Philosophie nach dem Weltbegriff zu Tage tritt, sondern in äußerlicher Nebeneinanderstellung als kritische Behandlung der Erkenntnislehre, der Ethik und Ästhetik.

Zimmerhin aber haben doch solche Versuche wenigstens als dissentierende Stimmen ihre Bedeutung.

2. Die Entstehung dieser Auffassung.

Es geht den heutigen Philosophen mit ihrer Begriffsbestimmung ähnlich, wie den Leuten in Rückerts Chidher, die da sagen: Die Stadt steht ewig an ihrem Ort! Sie sind geneigt zu glauben, daß man unter Philosophie immer das verstanden habe, was sie darunter verstehen, während doch tatsächlich mit der geschichtlichen Entwicklung der Sache auch eine Veränderung des Begriffes Hand in Hand gegangen ist.

Anscheinend kam der Ausdruck Philosoph, Erkenntnisstrebender, in der ionischen Schule auf und bezeichnete dort einen Menschen, der nicht um der praktischen Verwertung willen, sondern rein aus theoretischem Interesse auf dem Wege der Erfahrung nach Erkenntnis der Dinge und ihres Wesens strebt. Dieser Ursprung wird wahrscheinlich durch das älteste nachweisbare Vorkommen des Ausdrucks. Der Eleat Zeno, der Schüler des Parmenides, des ersten rationalen Metaphysikers, schrieb bald nach dem Jahre 500 eine Schrift: „Gegen die Philosophen“. Da er sich also selbst nicht zu den Philosophen rechnete, so muß der Ausdruck wohl in seiner ursprünglichen Bedeutung die ionischen Naturphilosophen bezeichnet haben.

Ob er von Haus aus deren Selbstbezeichnung war oder ein ihnen angehängter Spottname oder vielleicht ein solcher, den sie selbst als ehrende Bezeichnung aufnahmen, muß beim Fehlen aller Nachrichten dahingestellt bleiben.

Bald erweiterte sich die Bedeutung und umfasste allmählich jedes Streben nach Erkenntnis, gleichviel ob empirisch oder rational gewonnen, gleichviel ob auf theoretisches Wissen beschränkt oder als Weisheit im engeren Sinne die praktische Lebensgestaltung betreffend.

Diese Bedeutung als universelles Erkenntnistreben ist bei Plato an den meisten der unzähligen Stellen, an denen er die Worte Philosoph und Philosophie gebraucht, noch lebendig. Insbesondere zeigt sich die Beziehung auf das Streben nach praktischer Lebensweisheit, wenn er im Protagoras (342 A, 343 B) die kurzen Sentenzen der Lacedämonier und der sieben Weisen als Erzeugnis einer „älteren Philosophie“ bezeichnet.

Plato selbst ist geneigt, wo er dem Worte eine schärfere Begrenzung giebt, es auf das Streben nach theoretischem Erkennen der metaphysischen Wesenheiten zu beschränken. Am Ende des fünften und am Anfange des sechsten Buches der Republik wird der Philosoph dem Philodoren, der nach wirklicher Erkenntnis Strebende dem nach bloßen Meinungen Strebenden entgegengesetzt, also gerade das von der Philosophie im strengen Sinne ausgeschlossen, was bei Zeno ihr eigentliches Objekt bildete.

Ferner aber zeigen sich bei Plato die Ansätze eines entscheidenden Bedeutungswandels, indem Philosophie statt des Strebens nach Erkenntnis den Erkenntnisinhalt bezeichnet. So wird im Euthydemos (288 D) die Philosophie als Besitz der Erkenntnis, also als vollendetes Resultat des Strebens, als Wissenschaft im subjektiven Sinne bezeichnet, und ebendasselbst (306 C) wird sie geradezu der Staatskunst als Disciplin, also als objektives System von Erkenntnissen und Lehren, zur Seite gestellt.

Diese Bedeutung als wissenschaftliche Disciplin ist sodann bei Aristoteles die vorherrschende. In der Metaphysik nennt er die Lehre von den letzten Principien des Seienden die erste

und die Physik die zweite Philosophie, und in der nikomachischen Ethik (I. 4) bemerkt er von gewissen, mehr theoretischen Untersuchungen, dieselben gehörten „einer anderen Philosophie“, nämlich als der in dieser Schrift behandelten, an, womit also zugleich auch die Ethik als eine Philosophie, d. h. als eine wissenschaftliche Disciplin anerkannt wird.

Sachlich hatte sich inzwischen schon durch die Sophisten und Sokrates jene fortan für die antike Philosophie charakteristische Beschränkung auf eine eudämonistische, d. h. auf dem Grunde einer Güterlehre ruhende Ethik herausgebildet, die, wie bereits im vierten Abschnitte der Einleitung hervorgehoben, auch für Plato und Aristoteles den wahren Einheitspunkt ihres Systems bildet. Es findet sich also bei Plato und Aristoteles ein Gegensatz von Wort und Sache, auf der Nachwirkung des älteren Sprachgebrauchs und dem Fehlen einer völlig deutlichen Einsicht in das wahrhaft einigende, die zerstreuten Glieder zum System zusammenschließende Centralinteresse beruhend. Daher kommt es, daß die Zusammenfassung der Lehre gerade dieser beiden Philosophen zur Einheit des Systems den Geschichtsschreibern der Philosophie so viel Schwierigkeit bereitet, und darauf beruht zum guten Teil mit die Unsicherheit über das eigentliche Wesen der Philosophie. Hätten diese beiden großen Klassiker der Philosophie feste Bestimmungen gegeben und Wort und Sache in Einklang gebracht, so wäre viel Unklarheit im Keime erstickt worden.

Seit dem Auftreten der stoischen und epikureischen Schule um 300 bleibt Wort und Sache im Einklang; die Philosophie ist für das spätere Altertum die Theorie des auf Verwirklichung des höchsten Gutes gerichteten Lebens. Ja wir finden bei den Stoikern und bei Epikur die Tendenz, sogar die der Theorie entsprechende Praxis der Lebensführung mit in den Begriff der Philosophie hineinzuziehen. Seneca definiert die Philosophie als Streben nach Tugend durch die Tugend selbst (Briefe 89, 7), und wenn Epikur sie eine „Bethätigung“ nennt, die durch Beweisführungen das glückselige Leben bewirke, so zeigt der ganze Ausdruck ein seltsames und unklares Schwanken zwischen der Auffassung als Theorie und Praxis der richtigen Lebensführung.

Den klarsten und korrektesten Ausdruck hat dieser Auffassung des späteren Altertums Cicero gegeben. Wenn er sagt: „Die Grundlage der Philosophie liegt in der Lehre vom höchstem Gut und Übel“ (*de div. II, 1*), und wenn er in der Schrift vom höchsten Gut und Übel (*de fin. V, § 15*) den Vertreter der peripatetischen Schule sagen läßt: „Wenn das höchste Gut bestimmt ist, ist in der Philosophie alles bestimmt“, so bezeichnet er, und zwar im Geiste der gesamten Philosophie seiner Zeit, die Güterlehre als die Fundamental- und Centralwissenschaft der Philosophie, zu der sich alles andere nur als Voraussetzung oder Konsequenz verhält.

Wie durch die jenseitige Fassung des höchsten Gutes im Christentum die christliche Philosophie wesentlich als Metaphysik bestimmt wird, ist schon im vierten Abschnitt der Einleitung dargelegt. Auf die bemerkenswerte Episode, die in diesem Entwicklungsgange die letzte Descartessche Schrift und die Ethik Spinozas durch einen Rückgang auf die antike Auffassung bilden, ist ebenfalls schon aufmerksam gemacht.

Mit der Aufklärung tritt eine freiere Stellung zum Dogma ein, und so kann es nicht befremden, wenn sich im systematischen Kopfe Christian Wolffs die Vorstellung einer nur auf Begründung der metaphysischen Voraussetzungen der christlichen Heilslehre ausgehenden Wissenschaft zur Idee einer rationalen Universalwissenschaft überhaupt erweitert, die auf Erkenntnis der Vernunftnotwendigkeit alles Seins und Geschehens als Zweckmäßigkeit, sowohl im Weltgeschehen wie im Handeln des Menschen, ausgeht. Er faßt die gesamte Philosophie, die theoretische wie die praktische, unter der wunderlichen Formel zusammen: die Wissenschaft vom Möglichen — d. h. vom Vernunftnotwendigen — sofern es sein kann. Hier tritt uns zum ersten Male wieder das Streben nach Universalität des Wissens entgegen, immer aber noch unter der Vorherrschaft des metaphysischen Interesses an den Voraussetzungen der jenseitigen Glückseligkeit und darum auch noch nicht mit der späteren Vollständigkeit der Gliederung in Disciplinen. Wolff kennt z. B. noch keine Ästhetik als Lehre vom Schönen. Eine bedeutsame Einschränkung erfährt bei ihm die Philosophie als

Universalwissenschaft ferner durch die Beschränkung auf die rationale Erkenntnisart, auf der der Gegensatz der Philosophie gegen die übrigen Wissenschaften beruht. Wolff selbst ist zwar bemüht, die Einzelwissenschaften auch in empirischer Form zur Darstellung zu bringen und so gleichsam eine Rechenprobe der philosophischen Deduktion zu liefern, aber die eigentlich philosophische Erkenntnisweise ist ihm doch ausschließlich die rational-deduktive.

Kant nimmt eine eigentümliche Doppelstellung ein. Auf der einen Seite weiß er sich von der aus der Wolffschen Schule überkommenen Auffassung als rationaler Universalwissenschaft nicht loszumachen und definiert demgemäß die Philosophie im Gegensatz gegen die Erfahrungswissenschaften, die Wissenschaften *ex datis* sind, als die Wissenschaft aus Begriffen oder Prinzipien. Andererseits aber ist ihm diese Auffassung nur die der Schule, die das beschränkte Wissensinteresse hat. Dem bloßen „Schulbegriff“ stellt er emphatisch den „Weltbegriff“ gegenüber, nach dem die Philosophie „die Beziehung aller unserer Erkenntnisse auf den Endzweck der menschlichen Vernunft“ ist. Dieser Endzweck der menschlichen Vernunft aber ist ihm kein anderer, als die Erweitung der Möglichkeit, das wichtigste Interesse des Menschen zu realisieren, und so kommt er geradezu auf die antike Definition zurück, indem er in der Kritik der praktischen Vernunft bemerkt: „Es wäre gut, wenn wir das Wort Philosophie bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen“. (Koj. III, 243.)*)

Die Zeit war jedoch noch nicht reif, um dieser einseitigwendenden Wendung in der Begriffsbestimmung der Philosophie Folge zu geben. Die deutsche Philosophie insbesondere wandelt weiter in den Bahnen der rationalen Universalwissenschaft, zu der sich die christliche Metaphysik erweitert hat, und Hegels ganz seinem System auf den Leib geschnittene Definition lautet: „Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten in der

*) Vergl. meinen Aufsatz in den Preuß. Jahrbüchern, Band 56: Über Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Form dialektischer Entwicklung“. Das Absolute ist das rationale Princip aller Dinge, die Idee, deren Gepflogenheit es ist, sich dialektisch d. h. durch Gegensätze, die wieder zur höheren Einheit zusammengehen, zur Mannigfaltigkeit des Seins und Geschehens zu explizieren, und diesen Weg hat daher auch die Philosophie, die im letzten Grunde nichts anderes ist, als das Selbstbewußtsein des Absoluten, einzuschlagen, um das Wesen und Wirken desselben adäquat zu erfassen.

Auch Herbarts Definition als „Bearbeitung der Begriffe“ bezeichnet dieselbe Grundauffassung als rationale Universalwissenschaft, da der Zweck dieser Bearbeitung kein anderer ist, als durch Vernunftoperationen die Widersprüche, die sich bei genauerer Prüfung in unseren Erfahrungsbegriffen finden, zu beseitigen und so durch ein rein rationales Verfahren zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen.

Als es dann endlich mit der Rationalität nicht mehr ging, weil diese allen Kredit verloren hatte, ließ man sie auch als Merkmal in der Definition der Philosophie fallen; die Philosophie hörte auf, sich einer besonderen Erkenntnismethode zur Produktion universellen Wissens durch konstruierende Vernunftthätigkeit neben den übrigen Wissenschaften, die den langsamen und mühsamen Schritt empirischer Forschung wandelten, zu rühmen. Sie hat ihre übermenschliche Höhe abgelegt und ist „geworden wie unser Einer“. So kommt es denn ganz folgerichtig zu der gegenwärtigen Auffassung als Universalwissenschaft überhaupt; ist die Rationalität als Grund einer besonderen Dignität der produzierten Erkenntnis gefallen, so soll diese Dignität jetzt in der Bewahrung der Einzelwissenschaften vor einseitiger Verknöcherung, in der Beschaffung der Grundbegriffe für dieselben und in der Herstellung einer systematischen Einheit der Wissensgebiete ihren Grund haben. Es gehört nur ein geringes Maß objektiver Erwägung dazu, um in dieser Wendung eine geschichtl. gefundene Anpassung der nun einmal festgewurzelten Universalitätsidee an die veränderten Zeitumstände zu erkennen und zu sehen, daß, wenn man nicht mit Kant tiefer graben, eine radikale Kursänderung vornehmen und die gewohnte Richtung auf universelles Wissen rein als solches nicht

verlassen wollte, keine andere Bestimmung übrig blieb, um Ansehen und Bedeutung der Philosophie durch eine ihr zukommende eigenartige Funktion zu begründen. War doch eine radikale Umkehr zur antiken Centralität schon dadurch erschwert und fast verschlossen, daß man sich gewöhnt hatte, auch die antiken Systeme durch die Brille der Universalität zu betrachten und unbewußt nach der eigenen, auch für die historische Betrachtung unwillkürlich sich aufdrängenden Schablone der Universalität umzumodeln. Kurz zusammengefaßt: der im späteren Altertum herausgearbeitete richtige Begriff der Philosophie war durch das auf die großen Hauptprobleme der Metaphysik gerichtete Interesse der christlichen Philosophie verdrängt worden und dieser Weg der christlichen Philosophie war seit Wolff in die Richtung auf Universalität des Wissens ausgemündet, die daher jetzt notwendig als das erscheinen mußte, was die Philosophie immer gewesen war und daher auch künftig sein mußte.

3. Unhaltbarkeit dieser Auffassung und Gründe für die Identifikation der Philosophie mit der Güterlehre.

Die beiden in der Überschrift bezeichneten Punkte gehen Hand in Hand: jeder gegen die Auffassung als Universalwissenschaft geltende Grund ist zugleich ein Grund für die Bestimmung als Güterlehre.

Dieser Gründe sind drei: die Notwendigkeit, mit ihrer geschichtlichen Entwicklung im Zusammenhange zu bleiben; die Notwendigkeit eines bedeutenden und eigenartigen Inhalts; endlich die Durchführbarkeit.

1. Eine Wissenschaft, die bis zu einem gegebenen Zeitpunkt nur in unbestimmten, fragmentarischen Ansätzen existiert hat, wird, wenn sie sich als geschlossene Disciplin konstituiert, auch über ihren Inhalt neue Bestimmungen treffen dürfen. So die Ästhetik, nachdem sie sich aus sporadischen Theorien über die Künste einerseits und über die Natur des Schönen andererseits zu einer Gesamttheorie vom ästhetisch Wirkamen zusammengeschlossen hatte. Bei der ältesten aller Wissenschaften aber

müßten ganz besonders dringliche Gründe vorliegen, um einen Wechsel der Inhaltsbestimmung zu rechtfertigen.

Nach dem in der Einleitung und im vorigen Abschnitt Bemerkten muß für die antike Philosophie, nachdem sie ein Vorbereitungsstadium durchlaufen, als Einheits- und Centralpunkt der einzelnen Systeme die Güterlehre gelten. Für die christliche Philosophie bildet die von der Religion dargebotene Vorstellung vom jenseitigen höchsten Gut den ausschließlichen Mittelpunkt der Forschung. Wo die zwingende Kraft dieses religiösen Interesses sich abschwächt, wie bei Descartes, Spinoza, Kant, tritt sofort die alte Grundrichtung wieder in Kraft, und erst, als die Bemühungen um theoretische Erkenntnis den Mittelpunkt dieses Interesses mehr und mehr aus den Augen verlieren, tritt die Universalität des Erkenntnisinteresses hervor. Inzwischen hat aber die pessimistische Auflösungsphase der christlichen Philosophie in ihrer skeptischen Behandlung der Güterlehre den alten Weg wieder eingeschlagen, und die Weiterentwicklung der jetzt durch den religiösen Mittelpunkt nicht mehr bestimmten Philosophie kann nur darin bestehen, von dieser terminologischen Negation als Ausgangspunkt die Frage nach der Möglichkeit der Lust und Glückseligkeit weiter zu untersuchen, alles übrige dagegen, mag es dem Gebiete der Logik und Erkenntnislehre angehören, oder als Physik, Psychologie, Metaphysik das Seiende, oder als Ethik und Gesellschaftswissenschaft das praktisch zu Verwirklichende betreffen, als solches von sich auszuschließen.

Dieser historische Beweisgrund bedarf, um vollkommen wirksam zu werden, einer Ausführung durch vollständige Darstellung des Gesamtverlaufs. Diese liegt außerhalb der Grenzen dieser Schrift und ist Aufgabe einer besonderen Arbeit. Wenn daher auch an dieser Stelle dem geschichtlichen Argument nicht der ihm gebührende Nachdruck gegeben werden kann, so darf es doch seiner Bedeutsamkeit wegen nicht übergangen werden.

2. Die Vertreter der Auffassung als Universalwissenschaft ermangeln nicht, auf die Wichtigkeit und relative Notwendigkeit einer Disciplin aufmerksam zu machen, die gegenüber der centrifugalen und atomisierenden Wirkung, die das Princip der Tei-

lung der Arbeit auf die wissenschaftliche Forschung ausübt, die Einheitstendenz des Erkennens vertritt und durch Unterordnung des Details unter die beherrschenden Gesichtspunkte dafür sorgt, daß die Einheit der Weltanschauung nicht verloren gehe.

Wird dieser Gedanke konsequent bis in seine letzten Tiefen verfolgt, so führt er eben, wie bereits im zweiten Abschnitte der Einleitung nachgewiesen wurde, direkt auf die Güterlehre als das gemeinsame Band der Wissenschaften. Die Güterlehre bildet die Voraussetzung der praktischen Wissenschaften und hat selbst wieder die theoretischen Erkenntnisse zur Voraussetzung. In die ganze theoretische Forschung empfängt ihren eigentlichen Impuls und ihre Richtung im Grunde von der Güterlehre.

In diesem Sinne ist aber die Auffassung der Philosophie als Universalwissenschaft gar nicht gemeint; das leitende Interesse, das vorausgesetzt wird, ist nicht das des Schicksals und Gefühls, sondern ausschließlich das des theoretischen Erkennens. Es ist nicht das Interesse der Menschheit, sondern das eines bestimmten Standes, der Klasse der berufsmäßigen Vertreter der Forschung, dem eine systematisch-encyclopadische Zusammenfassung des Wissens entgegenkommt.

Nun ist es gewiß nicht nur natürlich, sondern auch heilsam, wenn die Vertreter des Gelehrtenberufes denselben mit einer gewissen Einseitigkeit des bloßen Erkenntnisinteresses verfolgen. Es ist eine wohlthätige Einrichtung der Natur, daß es Männer giebt, die in strenger Beschränkung, nur an den Erkenntnisgewinn denkend, den oft so mühsamen und langwierigen Weg einer Specialforschung verfolgen, daß es, wie in jedem Specialberuf, so auch in dem des Gelehrten reine Berufsmenschen giebt, deren Interesse und Streben völlig in den Aufgaben des besonderen Berufs aufgeht.

Soll aber die Arbeit des Philosophen nur eine universellere Befriedigung dieses speciellen Gelehrteninteresses liefern? Wenn wir die Vertreter der Universalitätstheorie hören, möchten wir glauben, die Philosophie habe eine ähnliche Aufgabe, wie etwa eine Akademie der Wissenschaften, die Aufgabe, die Vertreter der Einzeldisciplinen vor Einseitigkeit zu bewahren und einen anregenden und befruchtenden Austausch zwischen ihnen zu ver-

mitteln. Gewiß leiden die Wissenschaften heute an gegenseitiger Entfremdung und unterliegen der Gefahr, sich gegenseitig nicht mehr zu verstehen und zu würdigen. Gewiß haben die großen philosophischen Systeme auch auf die Wissenschaften vereinigend und annähernd gewirkt, aber dies war nicht ihr Zweck, sondern nur eine indirekte Folge ihrer allgemeinen Einwirkung auf das Zeitbewußtsein. Diese „Wissenschaft der Principien“ ist auf dem theoretischen Gebiet nur eine abgeblasste Nachwirkung der Metaphysik und Ontologie der Wolffischen Schule, auf dem praktischen könnte sie weiter nichts sein als eine Wissenschaft der allgemeingültigen Zwecke, die nichts anderes sein würde, als eben die Güterlehre.

Thatsächlich ist auch diese zusammenfassende Wirksamkeit in der heutigen Philosophie wenig zu spüren. Die einzelnen Philosophen verfolgen je nach ihrer besonderen Neigung und Richtung historische, logisch-erkenntnistheoretische, exact psychologische Studien, ohne an diesen großartigen Einheitsbau der Wissenschaften zu denken. Ja die meisten Vertreter dieser Principientheorie lassen nebenher der Philosophie einzelne Sonderdisciplinen, sei dies nun Logik und Erkenntnislehre, sei es Psychologie, Ethik, Ästhetik zur besonderen Bearbeitung, womit dann wieder der stolze Einheitsbau in seine Teile auseinanderfällt, und diejenigen, die, wie Überweg, Paulsen und für eine ideale Zukunft auch Hornicz, mit der ausschließlichen Vertretung der systematischen Einheit sich begnügen wollen, müßten consequenterweise dann für die detaillirtere Bearbeitung auch derjenigen Disciplinen, die gegenwärtig noch „am philosophischen Katheder kleben geblieben“ sind, besondere Vertreter fordern, da eine einheitlich-systematische Zusammenfassung aller Wissenschaften für alle Gebiete eine gleichmäßige Beschränkung auf das Wesentliche und principiell Wichtige erfordern würde.

Ferner würde auch eine solche Zusammenfassung immer auf zwei völlig heterogene Wissenschaftsgruppen, die Wissenschaften des Seienden und die praktischen Wissenschaften, führen, zwischen denen als einigendes Band wieder nur die Güterlehre sich ergäbe. Und diese Auffassung als Güterlehre ist es auch allein, die der Philosophie die höhere, über das bloße Katheder-

interesse des Gelehrtenpublikums hinausgehende Bedeutung verleihen kann, indem sie die theoretische Forschung in den Dienst der Glückseligkeitsfrage stellt und dem praktischen Streben seine Ziele anweist. Sie giebt der „Königin der Wissenschaften“, die nach der andern Theorie nichts ihr eigen nennen kann, ein selbständiges und bedeutungsvolles Herrschergebiet, von dem aus sie eine wahrhaft einigende Wirkung auch auf die Gesamtheit der Erkenntnisse ausüben kann durch Zusammenfassung zur Einheit einer wirklichen Weltanschauung, an der nicht nur der Kopf, sondern auch das Herz und der ganze Mensch interessiert ist.

Nur als Güterlehre entspricht die Philosophie, um mit Kant zu reden, ihrem „Weltbegriff“, der das betrifft, was alle interessiert“, im Gegensatz gegen den „Schulbegriff“ als den eines „Systems der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird“; nur durch die Bestimmung als Güterlehre folgen wir dem Räte Kants, das Wort Philosophie bei seiner alten Bedeutung zu lassen.

3. Aber gesetzt auch, die universalistische Begriffsbestimmung wäre in jeder andern Beziehung unanfechtbar, so müßte sie doch schließlich an der Undurchführbarkeit der gestellten Aufgabe scheitern. Soll die Philosophie den wesentlichen Inhalt aller Wissenschaften zur Einheit zusammenfassen, indem sie die Principien aller in ein System bringt, so muß entweder die Voraussetzung gemacht werden, daß alle Wissenschaften selbst schon bis zur deutlichen Herausarbeitung ihrer Principien herangereift sind, oder die Philosophie muß an einem besonderen nur ihr eigenen Erkenntnisprincip eine besondere, den Einzelwissenschaften verschlossene Bezugsquelle für Principien besitzen.

Nehmen wir den ersteren Fall an, so ist doch gewiß die Erkenntnis der höchsten Principien einer Wissenschaft die letzte und schwerste Leistung, zu der selbst für ein engeres Gebiet nur der kompetenteste Fachmann und eingeweihteste Forscher berufen ist. Nur die erlauchten Geister haben in den einzelnen Gebieten auf Grund einer durch eine Lebensarbeit erworbenen Detailkenntnis größere Synthesen versucht, und wenn der Zeitpunkt zu einer solchen in der Entwicklung einer Wissenschaft gekommen ist, ist nicht der Philosoph, der der Einzelwissenschaft

als Dilettant und Laie gegenübersteht, sondern der das gesamte Detail beherrschende, nicht aber im Detail untergehende geistvolle Fachmann der hierzu Berufene. Je mehr die Wissenschaften sich erweitern, um so mehr wird derjenige, der in allen mitreden will, jenem homerischen Margites gleichen, von dem es heißt:

Viele Werke verstand er, doch schlecht verstand er sie alle.

Der Philosoph aber, der gar den Anspruch erhöhe, die gemeinsamen Principien einer Mehrzahl von Wissenschaften auf Grund der in denselben vorliegenden Leistungen festzustellen, würde erst recht als der Dilettant von Metier dastehen, der aus dem Dilettantismus Profession macht; er würde als ungebetener Eindringling und unberufener Mitsprecher sich der Mißachtung und Ignorierung aussetzen. Es liegt weder innerhalb der Grenzen des menschlichen Vermögens, noch ist es eine würdige Aufgabe, in allen Sätteln gerecht zu sein und in jedem Fahrwasser zu schwimmen, heute als Mann der Naturwissenschaft, morgen als Geschichtskundiger, übermorgen als Theologe, Rechts- und Staatstheoretiker und ein andermal als Kunstkenner oder Pädagoge aufzutreten.

Anders läge freilich die Sache, wenn der Philosoph eine besondere Erkenntnisquelle für Principien besäße. Dies war ja freilich die Meinung der rationalen Philosophie seit Christian Wolff, an deren bei Kant noch vorliegende Begriffsbestimmung der Philosophie als „Wissenschaft aus Principien“ die Phrase von den Principien aller Wissenschaften noch unmittelbar an klingt. War bei Wolff das Gesetz des Widerspruchs der Zauber Schlüssel dieser besonderen Erkenntnis, so war bei Schelling die intellektuelle Anschauung und bei Hegel die dialektische Methode das Universalhilfsmittel, das die Lösung des Welträtsels und die Erkenntnis dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, gewährte. Der Philosoph in diesem Sinne ist der metaphysische Begriffsdichter, der Rhapsode des Weltalls, dessen Orakeln zu lauschen einen eigentümlichen, mit dem Schauer des Erhabenen gemischten Genuß gewährt, freilich dann auch wieder den Spott der bösen Welt auf sich zieht. So klagt Schopenhauer über das nicht zu berechnende Maß ihnen entgegenge-

brachten philosophischen Interesses, das durch Schelling und Hegel vergeudet worden, und gegen Hegel richtet sich das Wort Heines:

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben,
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiß die Dinge zusammenzusetzen
Und macht ein verständlich System daraus,
Und mit Nachtmühen und Schlafroßsetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.

Das thatsächliche Resultat ist in beiden Fällen nur, daß der Philosoph als freiwilliger Prügelknabe das Odium für die Unzulänglichkeit der möglichen letzten Bestimmungen auf sich nimmt und seine Wissenschaft immer aufs neue um den Kredit bringt, den vertrauensvolle Zeitalter ihr immer aufs neue entgegengebracht haben, bis zuletzt der Ruf einer unzuverlässigen, unbesonnenen Traumwissenschaft, die es mit der Wahrheit zu leicht nehme und die man darum nicht ernst zu nehmen brauche, dauernd auf ihr haften bleibt.

Besser steht es um die Möglichkeit haltbarer Leistungen, wenn die unterscheidende Artbestimmung der Philosophie gegen die übrigen Wissenschaften durch Ermittlung eines besonderen Erkenntnisgebietes gewonnen wird, wenn die Philosophie nicht eine encyclopädische Doppelgängerin der übrigen Wissenschaften, sondern eine gleichberechtigte Schwester ist, nicht ein Staat im Staate der Wissenschaft, sondern ein Staat mit selbständigem Territorium im Staatensysteme der koordinierten Erkenntnisgebiete.

Dies erstreben im Grunde auch diejenigen beiden Richtungen, die sich heute in immer charakteristischerer Weise von der eigentlichen Philosophie abzweigen, die psychophysische und die auf immer gründlichere und sorgfältigere Erforschung der Geschichte der Philosophie abzielende. Um was anderes handelt es sich bei diesen beiden Richtungen, als darum, sich auf den beiden großen blühenden Gebieten exakter Forschung, deren Ruhm die Gegenwart erfüllt, dem naturwissenschaftlichen und dem philologisch-historischen, eine eigene, mit der eigentlichen Philosophie wenigstens in Zusammenhang stehende Provinz zu sichern? Das Schlimme dabei ist freilich, daß in beiden Fällen

doch das eigentliche Wesen der Philosophie sich in Dunst und Rauch auflöst. Psychophysik ist nimmermehr Philosophie und auch die Geschichte der Philosophie ist nicht die Philosophie selbst, sondern nur die Grabrednerin am Sarge der gestorbenen, der Geschichte anheingefallenen Philosophie.

Dagegen bildet die Güterlehre in dem Sinne, in dem ich sie darzustellen versucht habe, ein der Philosophie von niemand streitig gemachtes, vielmehr von alters her ihren Hauptbesitzstand bildendes Gebiet, ein Gebiet ferner, das nicht eine bescheidene Provinz der exact-theoretischen Wissenschaften, nicht einen abhängigen Vasallenstaat oder einen nur durch die Garantie der Großmächte in seiner Existenz gesicherten Schutzstaat, sondern eine mindestens ebenbürtige Großmacht darstellt. Es mag ja sein, daß mein Versuch, der in der gegebenen Weise der Ausführung geradezu ein Erstlingsversuch ist, vielleicht mehr fehlgegriffen, als das Richtige getroffen hat: immerhin könnte die Selbständigkeit des Gebietes und die Möglichkeit, auf demselben eigenartige und hochwichtige Resultate zu gewinnen, durch die gegebene Darstellung als erwiesen gelten.

Mag daher immerhin die Frage der Begriffsbestimmung keine Frage von sachlich entscheidender Bedeutung sein, mag das Bemühen um methodische Abgrenzung gegenüber dem inhaltlich Bedeutenden als eine untergeordnete erscheinen, so wird doch, wenn einmal eine unanfechtbare Begriffsbestimmung aufgestellt werden soll, diese am besten im Festhalten am Worte Ciceros im strengsten und buchstäblichsten Sinne bestehen: *Summo bono constitato in philosophia constituta sunt omnia*, die Güterlehre ist das Ganze der Philosophie.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Shakespeares Hamlet, seinem Grundgedanken und Inhalte nach erläutert. 96 S. 8. Hamm, Grote 1865. 1,20 Mk.

Johann Lambach und das Gymnasium zu Dortmund von 1543 bis 1582. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und seines Schulwesens. 135 S. 4. Berlin, Calvary 1875. (Ursprünglich als Beilage zu den Programmen des Dortmunder Gymnasiums veröffentlicht.) 5 Mk.

Die Kunstlehre des Aristoteles. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. 341 S. 8. Jena, Dufft 1876. 6 Mk.

Über den Begriff der Philosophie. 52 S. 8. Dortmund, Köppen 1878. 1,20 Mk.

Grundzüge der allgemeinen Logik als Methodenlehre des theoretischen Denkens. I. Teil. Einleitung und Naturlehre des theoretischen Denkens. 168 S. 8. Dortmund, Köppen 1880. 3 Mk.



R. Gaertners Verlag, G. Geyfelder, Berlin SW.

- Friedrichs, F.**, Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes. M. 1,00.
- Gerber, Gustav**, Die Sprache als Kunst. 2 Bände. 2. neu-
bearbeitete Auflage. M. 20,00.
- Die Sprache und das Erkennen. M. 8,00.
- Gizycki, Paul von**, Einleitende Bemerkungen zu einer
Untersuchung über den Wert der Naturphilosophie
des Epikur. M. 1,00.
- Hahn, M.**, Die Autorität, welche fällt, und die, welche bleibt.
Ein populär-philosophischer Aufsatz. M. 0,50.
- Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik
beider. M. 1,50.
- Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Ent-
wicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. M. 8,00.
- Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt.
2 Bände. M. 35,00.
- Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik.
M. 10,00.
- Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte
des deutschen Geistes. M. 12,00.
- Joël, Karl**, Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung
und der schriftstellerischen Motive Platos. M. 2,00.
- Jonas, M.**, Grundzüge der philosophischen Propädeutik.
Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten. 4. Aufl. kart.
M. 0,40.
- Michaëlis, C. Th.**, Über Kants Zahlbegriff. M. 1,00.
- Stuart Mills Zahlbegriff. M. 1,00.
- Pappenheim, Eugen**, Die Tropen der griechischen Step-
titer. Kap. I—III § 6. M. 1,00.
- Schneider, A.**, Rousseau und Pestalozzi, der Idealismus auf
deutschem und auf französischem Boden. 3. Auflage. M. 1,00.
- Schubring, Friedrich**, Die Philosophie des Athenagoras.
M. 1,00.
- Wangenheim, Erik, Freiherr von**, Verteidigung Kants gegen
Fries. M. 1,60.
- Wellmann, Eduardus**, Galeni qui fertur de patribus philo-
sophiae libellus. M. 1,00.
-



